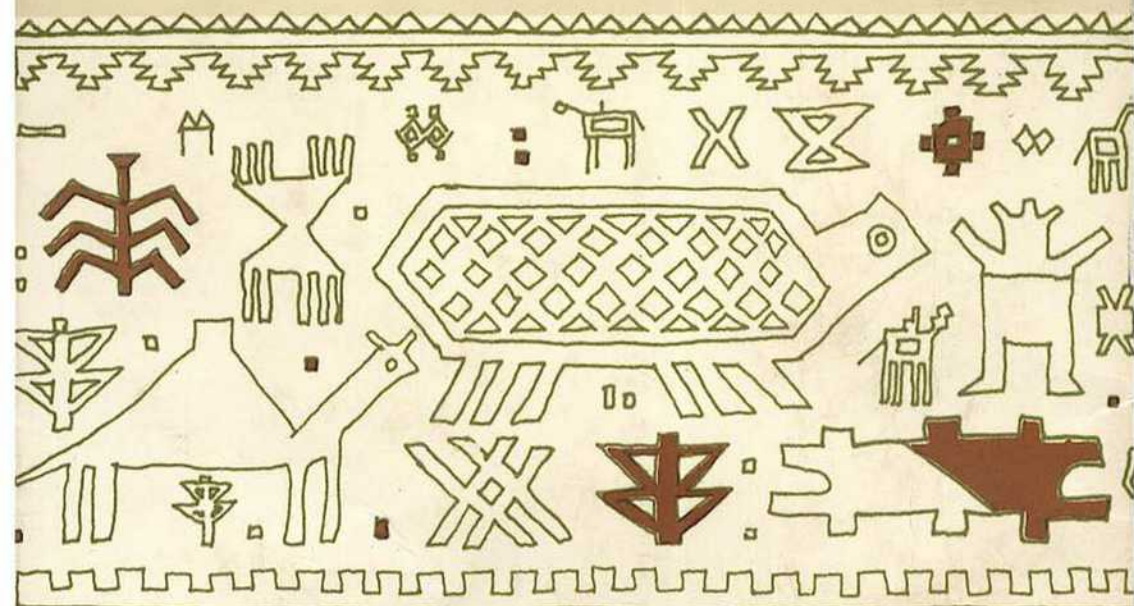


■ ليلىا بنسالم ■ إرنست كلنير ■ عبد الله الحمودي
■ جان فافري ■ جاك بيرك ■ عبد الله العروي ■

الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي

ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق



المعرفة التاريخية

دار النشر



دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلقدير، الدار البيضاء 05 - المغرب
الهاتف : 24.06.05/42

تصميم الغلاف : بهجت عثمان

الانتروبولوجيا والتاريخ
خالدة المصطفى المصطفى

العناوين الأصلية

- BENSALAM, Lilia : « Intérêt des analyses en terme de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 3, 1982-1, pp. 113-135.
- GELLNER, Ernest : « Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain », *Annales E.S.C.*, mai-juillet 1970, pp. 699-713.
- HAMMOUDI, Abdallah : « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté : Réflexions sur les thèses de Gellner », *Hespéris — Tamuda*, vol. 15, 1974, pp. 147-180.
- FAVRET, Jeanne : « Le traditionalisme par excès de modernité », *Archives Européennes de Sociologie*, t. 8, 1967, n° 1, pp. 71-93.
- BERQUE, Jacques : « Qu'est ce qu'une tribu nord-africaine ? », in *Maghreb, histoire et sociétés*, Alger, S.N.E.D./Gembloux, Duculot, coll. « Sociologie nouvelle. Situations », 1974, pp. 22-34.
- LAROUÏ, Abdallah : *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Paris, Maspéro, coll. « Textes à l'appui », 1977, pp. 174-177.

تشكرات

نتقدم ببالغ الشكر للزملاء الذين أبدوا اقتراحاتهم وملاحظاتهم عند قراءة الصيغة الأولى لهذه الترجمة، وهم السادة أحمد التوفيق، وعبد الله العروي، والمختار الهراس. ونشكر كذلك كلاً من توفيق أكومي ومحمد الرفاص اللذين أمدّنا باقتراحات تتعلق بالمصطلحات الجغرافية الواردة في بعض النصوص.

■ ليلىا بنسالل ■ إرنست كلنير ■ عبد الله الهمودي
■ جان فافري ■ جاك بيرك ■ عبد الله العروي ■

الأنترولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي

ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفسلق

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلقدير، الدار البيضاء 05 - المغرب
الهاتف : 24.06.05/42

تَمَّ نَشْرُ هَذَا الْكِتَابِ ضِمْنَ سِلْسِلَةِ
المعرفة التاريخية
تاريخ ومجتمعات
يديرها عبد الأحد السبتي وعبد الرحمن المودن

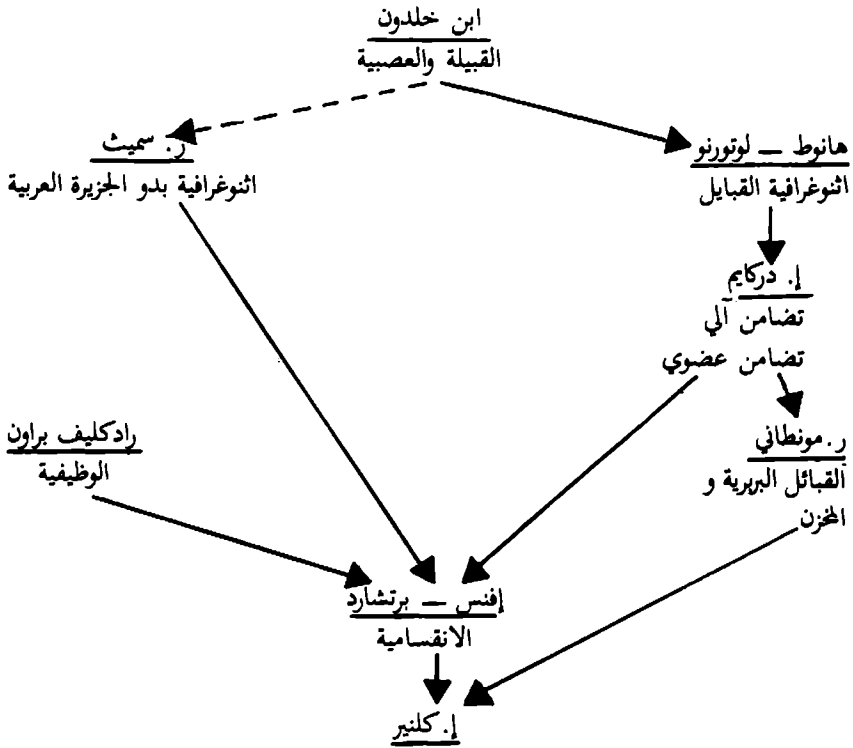
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى 1988

رقم الإيداع القانوني : 783 1988

تقديم

يسمى هذا الملف الى المساهمة والتعريف بالنقاش المنهجي — النظري الذي أثاره استعمال المقاربة الانقسامية في مرحلة أولى لدراسة، بل ولتفسير جوانب أساسية من التشكيلة الاجتماعية المغربية مثل ظاهرة القبيلة، والصِّلاح والزاوية (كلنير)، ثم لتصميم هذه المقاربة في مرحلة ثانية لفهم منطلق تطور (أو جمود) بنيات هذه التشكيلة بكاملها، سواء على الصعيد الاجتماعي، أو الثقافي، أو السياسي، حسب منظور النموذج الانقسامي. وإذا كان المجتمع المغربي قد شكل أحصبا ميدان لتطبيق هذا النموذج، فإن المقارنة مع كيفية استعماله فيما يخص تونس والجزائر تساعد القارئ على فهم المنطلقات أو المبررات التي دعت الانقساميين الى التأكيد على إجرائيته فيما يخص المغرب بالذات.

تتنوع طبيعة النصوص المدرجة في هذا الملف : فهناك العرض التركيبي الذي يقدم حصيلة الدراسات الانقسامية، وهناك النموذج التطبيقي للنظرية، بجانب المواقف النقدية، وهي مواقف تمبادل في بعض جوانب النظرية أو تصل الى حد الرفض الشامل. لاحاجة هنا الى تكرار المادة المترجمة، سوف نكتفي برصد بعض الملاحظات، بعضها يتعلق بنشأة النموذج الانقسامي، والبعض الآخر يثير بعض الاشكالات النظرية التي يطرحها النموذج بالنسبة للباحثين غير الانتروبولوجيين الذين يهتمون بدراسة المجتمع المغربي.



أولاً. عندما صاغ دركايم مفهوم «التضامن الآلي» و«التضامن العضوي» (انظر ل. بنسالم)، اعتمد على معطيات إثنوغرافية مختلفة من بينها المعطيات الواردة في دراستي هانوطو - لوتورنو ومسنكوري حول المؤسسات البربرية عموماً، وحول الأعراف القبائلية بصفة خاصة. إن مثل هذا التلاقح بين دراسات ميدانية خدمت أغراض الإدارة الفرنسية من جهة والتراكم النظري الجامعي من جهة أخرى، لم يحدث بالنسبة للكتابات الفرنسية حول المغرب، ربما لأن الباحثين الفرنسيين لم ينتجوا قبل روبرت مونطاني أي عمل سوسيوولوجي يتوفر على الكثافة اللازمة لاغناء النظرية السوسيوولوجية. وبالإضافة إلى ذلك، لاقت أطروحة مونطاني - نموذج «الضابط الباحث» - حول «البربر والمخزن»، تحفظ الوسط الأكاديمي المتنور، مما خلف انقطاعاً في التوالد النظري. إن البحث الأنجلوساكسوني أعاد الاعتبار للجرأة النظرية التي برهن عليها روبرت مونطاني، داعياً في نفس الوقت إلى التمييز المواقف

الايديولوجية وقيمة التحريات والمفاهيم. وهذه مسألة لانتخلو من أبعاد منهجية تكمن في طريقة التعامل مع المعرفة التي كونها الغرب خلال المرحلة الاستعمارية، وبالضبط في ضرورة الفصل بين المستوى المعرفي والتراكم الحاصل في مستوى وصف الظواهر والمعطيات من جهة، والمستوى الايديولوجي من جهة أخرى إن تجاهل هذا الفصل ينم عن موقف نقدي مغلوط قد يؤدي إلى إضاعة مادة علمية ثمينة، ومن شأن هذا الموقف أن يصب في عملية «الرمي بالرضيع مع ماء الفسيل».

ثانيا. ترد مقدمة ابن خلدون في بيبليوغرافية مسكوري، ويشيد بها كلنير في بعض مقالاته المتأخرة (1). ماذا نستنتج من هذا الترابط بين المنظر المغربي الذي أقام بناء متكاملًا حول القبيلة والعصبية، وبين البحث الانثروبولوجي المعاصر ؟ لقد ساعدت كتابات ابن خلدون على تزكية العديد من الأطروحات التاريخية والانثروبولوجية لأن نظرتة الى القبيلة تتمسك بفكرة السكونية وتصور التاريخ الدائري. ولا غرابة في أن يغري ابن خلدون البحث الانثروبولوجي في صبغته الوظيفية لأن هذه الأخيرة تميل الى تحليل الوحدات الاجتماعية المغلقة، حيث تلقي المعالجة الميدانية بوسط اجتماعي يكشف عن ألقازه بدون الاستناد الى خلفيته التاريخية، فيتوصل الدارس الى بناء نسق أشبه بصورة كيان عضوي حيث تتكامل الوظائف على غرار تكامل الأعضاء. هكذا ارتبطت الانقسامية بمقولة هامشية القبائل : فإذا ما استعرضنا الآراء التي عارضت التناول الانقسامية، وجدنا أن أول هذه الآراء يتمثل في نص سبق صياغة أطروحة كلنير، وهو المقال الذي تساءل فيه جاك بريك (انظر الترجمة) حول مدلول «القبيلة» في شمال افريقيا (2). لقد دعا بريك الى إعادة النظر في التراث الخلدوني وفي التأويلات الفرنسية التي نسجت على منوال «المقدمة». لاهد من وضع القبيلة على محك الصيرورة التاريخية، وبالتالي فعوض التعريف الواحد الجاهز، تبرز تعاريف عديدة تكسب مشروعيتها من أهمية السياق التاريخي والانتباه الى علاقة القبيلة بالدولة والى لحظات الصراع حول السلطة. وعندما نتبع آراء عبد الله العروي في كتابه «مجمّل تاريخ المغرب» وفي دراسته لأصول الوطنية المغربية، فإننا نلمس مدى تجاوبه مع فرضيات جاك بريك. إن العروي يؤكد

1. أنظر :

Ernest GELLNER. « Cohesion and identity : The Maghreb fom Ibn Khldun to Emile Durkheim » in *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1985, pp. 86-98.

2. صدرت الصيغة الأولى للمقال المترجم في هذا الملف سنة 1954. وقد بلور المؤلف فيما بعد مناقشته للموضوع في

المقال التالي :

«Logiques d'assemblages au Maghreb», in *L'Intérieur du Maghreb*, Paris, Gallimard , 1978, pp. 362-353.

على قصور التصور الأنتروبولوجي بصورة عامة وعجز الانقسامية بصورة أخص على فهم وتفسير المجتمع المغربي، لأن كليهما يختزلان عناصر السيرورة التاريخية وعوامل التطور الاجتماعي، ويركزان مقابل ذلك على سببية بنيوية سكونية تنمحي في إطارها الأسباب التاريخية التي تتحكم في سرورة التغير، والإرادة التي تتعامل مع هذه الأسباب أو تتجاهلها، سواء كان ذلك لتوجيه هذا التطور أو لعرقلته.

ثالثا. إن النظرية الانقسامية تكشف عن هفواتها حين تواجه مسألة الدولة. فكيف نستعين بمفاهيم مثل «الانصهار» و«الانشطار» لتأويل الانتقال من القبيلة الى الدولة؟ وكيف نساير فكرة «مسألة الصلحاء» لإثارة حقب تاريخية احتل فيها الأولياء والزوايا مواقع المواجهة المسلحة (انظر عبد الله حمودي)؟ وإلى أي حد تحتفظ الانقسامية بإجرائيتها أمام تحولات كيفية مثل الاحتلال الاستعماري ومعضلات الدولة المستقلة الجديدة؟ هنا تختلف مواقف الباحثين: فإذا كان جون وتربوري يؤكد إيجابية أطروحات كلنير لتفسير التوازن الذي يطبع النسق السياسي في مغرب ما بعد الاستقلال — مع أن الانقسامية تتخذ في هذه الحالة صبغة الاستراتيجية التي يوظفها الحكم المركزي لضعاف القوى السياسية الحديثة —، فإن جان فافري تعبر عن نظرة مخالفة، فهي تقر بالتصور الانقاسمي لوصف القبائل الجزائرية في الوضع «التقليدي»، إلا أنها ترفض القراءة الانقسامية عندما يتعلق الأمر ببنيات مرحلة الاستقلال. فبصدد دراسة الانتفاضتين اللتين شهدتهما منطقتا القبائل والأوراس (انظر المقال المترجم)، تعتبر الباحثة أن البنية الانقسامية، بل مجمل البنيات التقليدية، ما هي إلا تعبير عن مجتمع متشعب يقيم الحدائة دون أن تمكنه أوضاعه الملموسة من الحصول على الموارد التي تتصل بنفس الحدائة. وفي أن واحد، تشير المؤلفة الى هزلة التأويل الذي يفصل بين الأنتروبولوجيا والعلوم الاجتماعية الأخرى (علم الاجتماع — علم السياسة، تاريخ)، لأن التخصص الأكاديمي يقسم أحيانا الواقع المعقد بطريقة تتمشى مع البنيات الجامعية.

وابعا. رغم الانتقادات الحادة التي تعرضت لها النظرية الانقسامية، فإن بعض الباحثين اتخذوا إزاءها موقف الحوار الإيجابي إذ اعترفوا بفائدتها الجزئية، على الأقل فيما يخص الدراسات المحلية. نلتقي بمثل هذا الموقف عند بول باسكون الذي أعار التطور التاريخي أهمية بالغة في دراسته السوسيوولوجية حول منطقة الحوز (3). وملتقي بموقف مشابه عند أحمد التوفيق

Paul Pascon. *Le Haouz de Marrakech*. Rabat, C.U.R.S. — I.N.A.V. / Paris, C.N.R.S. 1977, 2 vol.

ويجد القارىء صيغة مركزة لموقف باسكون من الانقسامية في: «التجزؤ والتراتب في المجتمع المغربي»، ترجمة ياسين ضعة، مجلة الواقع (بيروت)، عدد 3، تشرين الثاني 1981، ص. 131 — 148.

الذي ساهم في فتح المونوغرافيا التاريخية الإقليمية على تقنيات التحري الميداني وأسئلة السوسولوجيا التاريخية (4). يرفض كلا الباحثين مقولة «المساواة» كخاصية من خصائص المجتمع القبلي، إلا أنهما يحذوان حذو كلير عندما يحاولان تحليل أشكال التضامن التي تعبر عن وعي لايساير واقع التراتب الاجتماعي. لا يمكن فهم الواقع القبلي دون الالتفات إلى ظاهرة تضامن «العامية» مع «الأعيان»، وهو تضامن «عمودي» أو «مورفولوجي».

خامسا. إن نقد الأطروحة الانقسامية باسم النظرة التاريخية لاينبغي، في نظرنا، أن يصب في موقف ينفي ما قد توفره الانترولوجيا من أدوات من شأنها أن تثرى الدراسة التاريخية والاجتماعية. بإمكان هذه الدراسة أن تدخل في حوار الانترولوجي تساعد على طرح أسئلة جديدة، وعلى استئثار مواد جديدة اعتماد البحث الانترولوجي تساعد على طرح أسئلة جديدة، وعلى استثمار مواد جديدة اعتماد البحث، التاريخي إهمالها، مثل القرابة والطقوس والرموز. بإمكان هذه الأدوات أن تزيد من كثافة التحليل الاجتماعي والتاريخي (5). وقد تصح هذه الفرضية أكثر من مجتمعات تغيب أو تقل فيها المعطيات والمصادر الدقيقة «إحصائيات، معطيات كمية، وثائق وسجلات...»، وتدخل فيها القرابة في تحديد علاقات الانتاج، وتحاط فيها علاقات الانتاج بهالة من القيم والممارسات الرمزية، وتطغى فيها طقوس ذات طابع عشائري تتخلل العلاقات الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، ساهمت الانترولوجيا الماركسية في تحديد متقدم لعلاقات الانتاج عند دراسة مجتمعات تسود فيها علاقات القرابة وتغيب فيها الظاهرة الاقتصادية كظاهرة منفصلة. أما الانترولوجيا التأويلية فهي تولي اهتماما كبيرا للدراسة بنيات السلوك والتصورات التي تحدد العلاقات الاجتماعية، وبالتالي تكشف عن أنماط ثقافية — اجتماعية ينعكس مفعولها على دينامية المجتمع واختيارات الأفراد. وهناك اتجاه ثالث يعنى بالطقوس والرموز كممارسات تركزية وتغيب — على مستوى الوعي — كل أشكال الهيمنة والنفوذ، وتحيط لعلاقات الانتاج بهالة من الهوية والمعتقدات.

في نهاية هذا التقديم، لأأس من التذكير بهاجس يواجه كل مساهمة في تعريب النصوص التي تنتمي الى حقل العلوم الانسانية. ففي المجال العربي تعاني الترجمة من معضلات تعكس أوضاع البحث العلمي : الازتباك، والتفكك، وغياب التراكم، وعلى الأخص عدم متابعة الانتاج الغربي فالترجم يعمل في غياب أرضية معجمية متماسكة، مع أن الترجمة ليست

4. أحمد التوفيق، المجمع المغربي في القرن التاسع عشر (ابنولفان 1850 — 1912)، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، ط. 2، 1983.

5. يمكن الاستشهاد على سبيل المثال بكتابات مارك بلوك، لوسيان فيفر، جورج دوبي وجاك لوكوف، ويندرج كل هؤلاء في الاتجاه الذي ينسب لمجلة «الحوليات».

مطالبة فقط بالمجهود المعجمي وبالاستيراد اللغوي للمعرفة، بل هي مطالبة بنقل المفاهيم بطريقة إبداعية تدرج ضمن عملية إغناء البحث ومهمة الحضور داخل النقاشات التي تدور داخل دائرة الثقافة المعاصرة.

ليليا بنسالم

التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب الكبير : خصيلة وتقييم

منذ الستينات، حاول سوسيولوجيون وأنتربولوجيون، وكذا مؤرخون وفي بعض الأحيان جغرافيون، دراسة المجتمعات المغاربية من خلال نماذج نظرية تم إعدادها في إطار مجتمعات أخرى تشترك معها في بعض سماتها الأساسية .

واعتمد هؤلاء الباحثون بالدرجة الأولى على مفاهيم الانقسامية من جهة، ومفهوم نمط الانتاج من جهة ثانية، وكلها مفاهيم منبثقة عن السوسيولوجيا الأوروبية لأواخر القرن التاسع عشر. لقد أثار استعمال هذه المفاهيم جدلا ضخما لم يفرز بعد، للعديد من الأسباب عن نظرية متكاملة تجسد ديناميكية المجتمعات المغاربية. ومع ذلك أدى هذا الجدل إلى إبراز جوانب التعقيد التي يستمضي معها دمج المجتمع المغاربي في إطار تصنيفات السوسيولوجيا الأوروبية، وإلى توضيح هذه الجوانب في بعض الأحيان، أو على الأقل إلى التعبير عنها من حين لآخر.

يسعى هذا البحث إلى إجراء تقييم — مؤقت — لنتائج الدراسات التي تناولت هذه المجتمعات من زاوية مفهوم « المجتمع الانقسامي ».

I. تاريخ موجز لمفهوم « المجتمع الانقسامي »

يبدو أن دُرُكائِم هو أول من استعمل مفهوم الانقسامية لدراسة المجتمعات وتطورها، وذلك في أطروحته تقسيم العمل الاجتماعي (1893). وتمحور هذه الأطروحة حول فكرة أساسية مفادها أن المجتمعات تنتقل تدريجيا، عبر التطور التاريخي، من أشكال « التضامن الألي » إلى أشكال « التضامن العضوي »، أي من تضامن يؤسسه التشابه بين العناصر المكونة للمجتمع، إلى تضامن يفرضه الاختلاف والتكامل اللذان يؤدي إليهما تقسيم العمل الملازم للنمو الديموغرافي. إن أشكال « التضامن العضوي » هي التي تسود في أوروبا المعاصرة.

¹نشرت هذه الدراسة بالمركز الوطني للبحث العلمي (الفرنسي) في إطار «البحث التعاوني المبرمج رقم 549 RCP حول «تقاربة، المصاهرة والتراث في تونس».

أما مجتمعات « التضامن الآلي »، فإن نموذجها — الذي يتم تركيبه على المستوى النظري — تمثله العشيرة البدائية، وهي عبارة عن « جيلة اجتماعية » أو تكتلات بسيطة، تتفرع مباشرة إلى أفراد، ولا تحتوي على وحدات أبسط منها (قواعد المنهج السوسولوجي، 1896). يتعلق الأمر هنا بمجتمع ذي « القسمة الواحدة».

ليس هناك ما يشبه وجود « العشيرة البدائية » على مستوى الواقع التاريخي، لكن كثيرا من المجتمعات تتكون من مجموعات تنسم بنفس الخصائص : كل مجموعة تسمى عشيرة، ويكون المجتمع بمثابة تجمع لعدد من العشائر . وتشكل كل عشيرة « قسمة اجتماعية» داخل المجتمع الشمولي، لذا نتحدث عن « مجتمع انقسامي».

« نقول إن هذه المجتمعات إنقسامية، لأنها مبنية على تكرار كتلات متشابهة فيما بينها، على غرار حلقات متتالية، ونسمي الكتلة عشيرة لأن هذه الصيغة تعبر عن طبيعة مزدوجة : عائلية وسياسية في آن واحد. والواقع أن هنالك قرابة دم تجمع بين جل أفراد العشيرة، مما يخلق بينهم شعورا بأواصر القرابة . (تقسيم العمل.. ص 150).

تتلخص أهم مميزات هذه المجتمعات في العناصر التالية :

□ ضعف تقسيم العمل (حسب الجنس وفئات العمر).

□ أشكال جماعية للملكية (مشاع).

□ تركز الحياة الاجتماعية حول العلاقات العائلية التي تكتسي أهمية قصوى.

□ قوة الوعي الجمعي، واعتناق الجميع لمنظومة قيم موحدة بسبب تشابه العناصر

المكونة لهذه المجتمعات، كما أن الدين يقوم بوظيفة الضبط الاجتماعي « لأنه يخترق جميع مستويات الحياة الاجتماعية».

لقد أوحى دركايم لخلي المجتمعات المغاربية باتجاه جديد للبحث، حيث أشار إلى المجتمع القبائلي كنموذج للمجتمع الانقسامي العشائري وذلك مباشرة بعد أن أصدر هانوطو ولوتورنو كتابهما : القبائل والأعراف القبائلية (1872)، وبعد أن أصدر ماسكري دراسته : نشأة الحواضر لدى السكان المستقرين بالجزائر (1886).

إلا أن هذه الإشارة لم تحظ بأي نوع من الاهتمام — في المدى القريب على الأقل — من طرف الأنتروبولوجيين والسوسولوجيين المنتمين إلى ما سمي فيما بعد بالمدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع، والذين ساهموا بنوع من الانتظام في مجلة : السنة السوسولوجية ، ولم تُعتمد فرضية دركايم لا من لدن لآبي في دراسته للمجتمع التونسي، ولا من لدن مؤنبي في أبحاثه العديدة حول المجتمعات الجزائرية .

لم تحظ هذه الفرضية بالاهتمام من جديد، كمنطلق لدراسة المجتمعات القبلية إلا في الثلاثينات، عندما اكتشفت الأنتروبولوجيا الأنجلوساكسونية دركايم، وموس والسوسيولوجيا الفرنسية.. كان رادكليف — براون (1881 — 1955) أول من تطرق لمفهوم « البنية » الدركايمي أثناء قيامه بتأسيس نظرية القرابة (هذه النظرية التي انتقدها ليفي — ستروس فيما بعد، وعارضها بنظرية المصاهرة)؛ وقد كان إيفنس — برنشاو، مساعد رادكليف — براون، وناشر أعمال دركايم باللغة الإنجليزية، هو أول من عاين من خلال البحث الميداني أمثلة من المجتمعات الانقسامية. لقد شكلت قبائل التُويز السودانية ميدان بحثه الأول الذي استطاع من خلاله أن يمد الأنتروبولوجيا بمنظومة نظرية متكاملة، لم يتجاوز دريكايم، فيما قبل، وضع خطوطها العريضة .

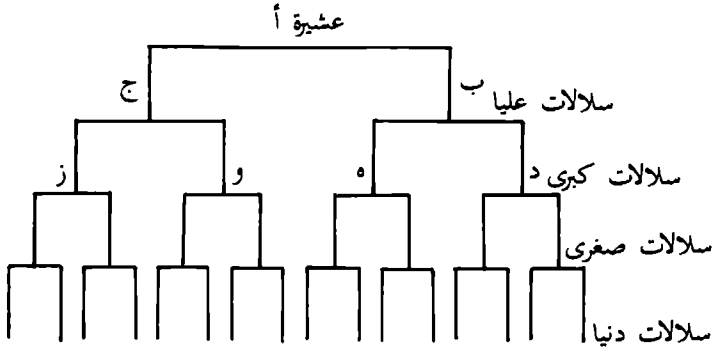
تعيش قبائل النوير في أعالي النيل، وتعتمد على زراعة الذرة والبشنة، وتربية الأبقار وصيد السمك لضمان نوع من الاكتفاء الذاتي والتغلب على تقلبات الطقس، لكن هذه الأنشطة على اختلاف أنواعها لاتساعد على تحقيق أي نوع من التراكم. لقد عاين إيفنس — برتشارد لدى هذه القبائل أهم معالم النظام الاجتماعي الانقسامي. فتقسيم العمل بسيط جدا لا يتجاوز مستوى العلاقات العائلية؛ كما أن الأنشطة الاقتصادية وأشكال الملكية ذات طابع جماعي، زد على ذلك، انعدام أي نوع من التفاوت الاقتصادي (لأن تكاثر قطعان البقر هو نمط التراكم الوحيد الذي يحظى باعتراف المجموعة، علماً بأن حجم هذه القطعان يتقلص بصورة دورية لأنها تُدفع في المهور وتعاني من الأوبئة).

تشكل بنية القرابة بنية اجتماعية أساسية لدى النوير، وداخل هذا النظام تعتبر القبيلة أهم وحدة عائلية — سياسية. من خلال دراسته لهذه البنية، حدد إيفنس — برتشارد معالم المنظومة التي سميت فيما بعد « بالنموذج الانقسامي ».

تمثل السلالة الأبوية أساس نظام القرابة الذي يعتمد عليه التنظيم السياسي العائلي لدى النوير. وينتمي الأفراد في مستوى أول الى القبيلة « وهي أوسع مجموعة يشعر أعضاؤها بواجب التكتل من أجل الغزو والدفاع » (النوير، ص 145) وينتمي الأفراد في مستوى ثان إلى العشيرة «وهي أكبر تجمع للسلالات يمكن تعريفه بالرجوع إلى قاعدة الزواج الخارجي.. بنية النسب المجزأة... ونظام السلالات» (نفس المرجع، ص 221) وأخيرا هناك السلالة

(أي مجموع «الاحوة» الأحياء أو الأموات على السواء، الذين تربط بينهم علاقة نسب) لأنهم ينحدرون (بصورة فعلية أو وهمية) من جد واحد، عبر سلسلة الأنجال الذكور.

ويعطي الرسم البياني التالي صورة عن هذا التنظيم :



تعتبر هذه البنية مجزأة لأنها تتألف من فئات عديدة متداخلة فيما بينها. وتمثل أهم ميزة لهذه البنية في العلاقات التي تربط بينها والتي تعين بالنسبة للفرد عددا من مستويات الانتماء تتناسب مع مستويات الانقسام الموجودة داخل القبيلة التي ينتمي إليها : « يبرز انتماء فرد ما إلى قبيلة معينة في إطار علاقتها بقبائل أخرى، لكن هذه الاحساس ينمحي إذا ما اقتصرنا على اعتبار علاقة القسمة التي ينتمي إليها بالقسمات المشابهة لها داخل القبيلة الواحدة». فعندما يحدث صراع بين قبيلة من قبائل النوير وأخرى من قبائل دُنْكا يهُب مجموع النوير لمحاربة هذه الأخيرة، لكن عندما يحصل نزاع بين عشيرتين من النوير يكون رد فعل الأفراد بحسب انتمائهم العشائري. على هذه المنوال يتحدد السلوك في جميع مستويات المظلومة الاجتماعية وهو ما أسماه إفنس — برتشارد بنزعتي الانشطار (تعارض القسمات الاجتماعية فيما بينها) والانصهار (تحالف الفئات على مستوى نفس العشيرة لمواجهة أي خطر خارجي).

مثلا : هناك قبيلتان أ و ب

تتكون ب من عشيرتين (قسمات أولية) س و ص.

تتكون س من قسمتين ثانويتين هما س¹ وس².

تتكون ص من قسمتين ثانويتين هما ص¹ وص².

تتكون ص² من قسمتين ثالثتين هما ز¹ و ز².

	ب	أ
ص	س	
ص ¹	س ¹	
ز ¹	س ²	
ص ²		
ز ²		

— لا يؤدي النزاع بين ز¹ و ز² الى تجنيد أية قسمة أخرى.
 — يؤدي الصراع بين س¹ و ص¹ الى التحالف بين س¹ و س² من جهة وبين ص¹ و ص² من جهة أخرى.

— يؤدي الصراع بين س¹ و أ الى تحالف س¹ و س² مع ص¹ و ص² في إطار ب.
 — تؤدي المواجهة مع د¹ الى تحالف أ و ب.

« لا يتعين وجود فئة ما — كفئة — إلا من خلال علاقاتها مع الفئات الأخرى. كل القيم السياسية تتسم بالنسبية لأن النظام السياسي بمثابة توازن بين نزعة الفئات الى الانقسام من جهة، ونزعتها الى التلاحم مع فئات مشابهة لها من جهة أخرى. يشكل الانصهار عنصرا ملازما لطبيعة البنية السياسية الانقسامية لدى قبائل النوير. إن نزعة الانقسام الى أجزاء متعارضة داخل كل فئة، توازنها نزعة الى الانصهار بين هذه الأجزاء لمواجهة فئات أخرى، نتيجة تواجدها داخل نفس النسق الانقسامي. والواقع أن الانصهار والانشطار داخل الفئات السياسية وجهان لمبدأ انقسامي واحد، ومن ثم ينبغي تمثّل قبيلة النوير على شكل توازن بين نزعتين متناقضتين ومتكاملتين في آن واحد » (المرجع السابق، ص. 167).

لا تتوفر مجتمع النوير على جهاز سياسي متخصص. ليس هناك سوى شخص ينتمي لبعض السلالات المعينة — وقد يكون أجنبيا أحيانا — يقوم بدور الوساطة في حالات القتل. إنه « الرئيس ذو فروة الفهد » يلجأ إليه القاتل لكي يحميه وينوب عنه في التفاوض لتحديد قيمة الدية وطرق تسديدها.

بعد مرور وقت وجيز على صدور كتابه الأول، نشر افنس — برتشارد، بمساهمة فوررتس، مؤلفا جديدا يحمل عنوان الأنظمة السياسية في إفريقيا، تنصده مقدمة وضعها

رادكليف — براون . وفي مطلع هذه الدراسة يقترح إفس — برتشارد، تصنيفاً للأنظمة السياسية الأفريقية يقوم على التمييز بين مجتمعات ذات حكم مركزي يعتمد على جهاز إداري ومؤسسات قضائية، ومجتمعات أخرى، مثل قبائل النوير، حيث « تشكل البنية السلالية إطار النظام السياسي » مع انعدام وجود أجهزة متخصصة على هذا المستوى.

منذ ذلك الحين، مَثَّل هذا السياق محور العديد من الدراسات؛ مما أدى إلى اعتبار كل المجتمعات، حيث تلعب القرابة دوراً مركزياً، بمثابة مجتمعات انقسامية. نذكر من بين هذه الدراسات على سبيل المثال مجموعة المقالات الأنتربولوجية حول الأنظمة السياسية الأفريقية، التي صدرت تحت عنوانين: « قبائل بدون قادة، ودراسات حول الأنظمة الانقسامية في إفريقيا ». أثارت هذه النزعة بعض الانتقادات. فسألنُس (1961) عاب على الأنتربولوجين إفراطهم في تعميم مفهوم « المجتمع الانقسامي » على كل مجتمع يعتمد تنظيمه على فئات سلالية أحادية. لذا يشترط أن يتصف « المجتمع الانقسامي » بالخصائص التالية :

1. أن يكون مجتمعا ذا نسب أحادي (أبوي أو أمومي).
 2. أن يكون مجتمعا مجزأ (مما يحتم مبدأ الانشطار)، تخضع فيه كل القسامات الأولية لتعادل بنيوي يفترض المساواة في المجالات الاقتصادية، السياسية، والثقافية والأيديولوجية .
 3. أن يتجسد الانقسام على مستوى المجال الترابي الذي يعيش فيه المجتمع ؛ إذ لا يمكن استعمال مفهوم الانقسام بالنسبة لقبائل الرُّحْل التي درسها لُويس في شمال الصومال لأنها لا تتوفر على مجال ترابي خاص بها .
 4. أن تكون العلاقات الاجتماعية ذات نمط انقسامي، وأن تسوّى النزاعات بين الأقرباء بالتراضي .
 5. مبدأ التعارض والتكامل (الانصهار والانشطار). اقتبس سألنُس هذا المبدأ من نموذج إفس — برتشارد (راجع ما سبق حول هذه النقطة). إذ يشكل « التعارض » أساس البنية السياسية داخل المجتمع الانقسامي : « تنتج البنية عن تعارض متكامل، وبدون هذا التعارض يتعذر وجود القسامات العليا ».
 6. مبدأ النسبية البنوية : ليست السلالات كيانات دائمة؛ فهي لا تظهر للوجود إلا في حالات الصراع مع فئات ماثلة لها. كما أن دور الرئاسة دور نسبي كذلك، لأن الشخص الذي يتولى الزعامة في فترات النزاع ليس بالضرورة رئيساً في فترات السلم .
- وإضافة إلى ذلك يلاحظ سألنُس أن الأشخاص الأوسع نفوذاً، لدى كل من قبائل النوير والثيف في نيجيريا، لا ينتمون للسلالات القبلية.

II. النموذج الانقسامي والمجتمعات العربية

لم تسع الأنتروبولوجيا الأنجلوساكسونية، على غرار الأنتولوجيا ومدرسة السوسولوجيا الدركامية، إلى تعميق حصيلة الدراسات الأولى التي أنجرت حول المجتمعات العربية في أواخر القرن التاسع عشر. إن ر. سميث ترك للأنتولوجيا دراسة أولية لنظام القبائل في الجزيرة العربية من خلال كتابه : القراية والزواج عند العرب في العصر الجاهلي. وكان من المفروض أن تثير الأعمال الأولى حول مفاهيم الانقسامية اهتماما واسعا بالقبائل العربية. إلا أن البلاد العربية والاسلامية ظلت مجال اهتمام المستشرقين دون غيرهم، أو المؤرخين في بعض الحالات النادرة . وفي هذا الصدد ينبغي أن نولي اهتماما خاصا للبحث الذي قام به إفس - برتشارد حول الحركة السنوسية (1949). وهو بحث لم يحظ بشهرة واسعة. لأن صاحبه لم يسع إلى تحليل بنيات مجتمع الرحل بمنطقة ليبيا، بقدر ما اهتم بدراسة الجماعة السنوسية، باعتبارها حركة صوفية امتدت فروعها عبر ليبيا من سنة 1837 إلى بداية الاحتلال الإيطالي . « عمر » إفس - برتشارد من جديد، أثناء دراسته للقبائل بمنطقة برقة، على أنماط التنظيم الانقسامي التي سبق له أن عاينها لدى النوير :

- لكل قبيلة « وطن » يشمل أراضي زراعية، ومراعي وأضرحة.
- تنتسب كل قبيلة لجد مشترك يُشتق منه اسم المجموعة على العموم .
- تنقسم كل قبيلة إلى قبيلتين أو ثلاث قبائل فرعية، لكل منها منطقة خاصة، وتنحدر كل واحدة من جد يكون في الغالب ابنا للجد المؤسس .
- كل قسمة قبلية تشكل في آن واحد، فرعا من فروع النسب، وفضيلة سياسية .
- تنقسم القبيلة الفرعية بدورها إلى سلالات، أو « بيوت »، وهي حسب إفس - برتشارد وحدات قاعدية، أي سلالات صغيرة أو عائلات موسعة .

غير أن إفس - برتشارد لم يعمق - في الميدان - تحليل هذه القبائل انطلاقا من المعرفة التي اكتسبها حول الاسلام، وخصوصا تأثيره على صعيد التنظيم السياسي . وقد مرت عشر سنوات قبل أن تتناول الأنتروبولوجيا الأنجلوساكسونية من جديد ملف المجتمعات القبلية العربية مع توظيف الفرضيات الانقسامية، وبذلك صاغ الباحثون تساؤلات حول بعض خصائص القبائل العربية على ضوء المجتمعات الانقسامية المعروفة.

ابتداء من 1959، أثبتت الدراسات التي قام بها كل من بارت، وبتريس وسليم، ومورفي وكسندان، وماركس.. أن للقبائل العربية نفس الخصائص الأساسية التي تمتاز بها المجتمعات ذات النمط الانقسامي (نظام سلاحي أحادي يعطي للذاكرة التنبؤية أهمية قصوى؛ تنظيم

يعتمد على هرمية القبائل /العشائر /السلالات /العائلات)، وهو تنظيم يمكن تشخيصه في شكل دوائر متحدة المركز أو في شكل شجرة، كما أنه يتجلى على مستوى المجال الترابي ؛ انكشاف مستويات هذا التنظيم بصورة أوضح في حالات النزاع؛ مبدأي الانصهار والانشطار ؛ بروز أهمية دور الرؤساء في أوقات الصراع بصورة خاصة...). وهناك مثل عربي غالبا ما يستشهد به بعض الباحثين (مورفي، كزدان، كلنيز...) لتبرير هذه الأطروحة، ويقول هذا المثل : « أنا ضد أخي، أنا وأخي ضد أبناء عمي، أنا وأخي وأبناء عمي ضد العالم الخارجي ». هكذا إذن بدأت عملية تحليل خصائص المجتمع العربي انطلاقا من نموذج نظري تم تأسيسه في إطار مجتمعات إفريقية غير مسلمة. وقد انتبه كل من بارط ومورفي وكسدان إلى ارتفاع نسبة الزواج بينت العم، في إطار وحدات اجتماعية مشابهة « للعشائر » التي تناولتها المقاربة الانقسامية فيما قبل، وتوصلت بخصوصها إلى إبراز خاصية الزواج الخارجي، إن لم نقل منع الزواج بين أبناء العمومة. وبما أن هذا المبدأ كان يعتبر من بين السمات الأساسية لكل مجتمع انقسامي، فقد كان على الباحثين أن يطرحوا التساؤل التالي : هل تنطبق صفة الانقسامية على المجتمعات التي تفرض الزواج بينت العم، أو على الأقل تعتبر بمثابة غمط الزواج المفضل ؟. لقد أجاب الباحثون الثلاثة على هذا السؤال بالاثبات، لأنهم اعتبروا أن عدم تبني قاعدة الزواج الخارجي لا يتناقض مع الطبيعة الانقسامية التي تميز المجتمعات العربية. إلا أن هذا الحسم اعتمد على تبريرات مختلفة. لقد أشرنا فيما سبق إلى تأكيد إفسس — برتشارد على نزعة المجتمعات الانقسامية إلى الانشطار، أي إلى تعارض القسامات بعضها مع البعض الآخر ونزعتها إلى الانصهار، وهو تكتل مجموع القسامات كلما تهددها خطر خارجي. وفي هذا الصدد يؤكد بارط على المبدأ الأخير لأنه يرى أن الزواج بينت العم — وهو غمط زواج داخلي — يعزز أواصر التآلف ويقلص من عوامل الانقسام. أما مورفي وكسدان، فإنهما يتبنيان نظرة معاكسة، إذ يلحان على ظاهرة الانشطار داخل السلالات الأبوية : «لأن الزواج بينت العم يشجع على الانغلاق، ويؤدي إلى نشوء وحدات صغيرة منعزلة. وإذا كان انقسام الخلايا يهدد التماسك الاجتماعي العام، فإن هذا التماسك يستفيد من المواجهة مع القوى الخارجية ومن التأكيد على الوحدة النسبية». والواقع أن هذين التأويلين لا يتناقضان قط وذلك هو ما أشار إليه كل الباحثين الذي انكبوا على دراسة ظاهرة الزواج بينت العم عند المسلمين (حُوري، كِشَار، شلْهُود)، فكلتا التأويلين يُقران أن مجتمعا ما، يمكن أن يكون انقساميا بصورة كاملة من غير أن يفرز فكرة «العشيرة التي تتبنى قاعدة الزواج الخارجي». وفي هذا ما يعزز أطروحة الاعتماد على مسلمات المنظومة الانقسامية لتأويل واقع المجتمعات العربية الإسلامية.

وفي المقابل لم يسع الأنتروبولوجيون إلى تعميق النظر في مسألة ارتباط القبائل « بدولة مركزية»، أو بنمط ثقافي ذي أبعاد « كونية » بل ظلوا يركزون الاهتمام على هذه الفئات انطلاقا مما تتميز به في نظرهم من استقلالية ظاهرية .

III. التَمَوُّدُجُ الانقِسامِي والمَجتمعاتُ المَغَارِبِيَّة

كانت الأنتروبولوجيا الأنجلوساكسونية، من جديد، سباقة إلى دراسة المجتمعات المغاربية من زاوية التحليل الانقسامي . ونظرا للسياسة الاستعمارية الخاصة التي نهجتها فرنسا بالمغرب، كان هذا البلد ميدانا خصبا لمعاينة نماذج التنظيم القبلي، خصوصا في المناطق الناطقة بالبربرية . ومن ثم ساءل إرنست كلنير ود.م. هارت حول مدى إجرائية تطبيق مفاهيم دركايم وإفانس — برتشارد لدراسة المجتمعات القبلية في مناطق الأطلس الكبير والريف.

أعمال إ. كلنير

اقتبس إ. كلنير مفهوم « الديمقراطية » المتعلق بالقبائل الناطقة بالبربرية عن كل من هانوطور ولوتونو، وكذا عن مُوَنطَانِي الذي سبق له أن تعرض لقبائل الأطلس الكبير في 1930 من منظور مغاير تماما. إلا أنه يرى أن ديمقراطية القبائل « ديمقراطية بنوية » ليس لها أي بعد إيديولوجي، إذ كما يلاحظ ذلك في كتابه صلحاء الأطلس، كلما استولت قبيلة ما على الحكم المركزي تبادر الى تأسيس نظام ملكي عوض تأسيس نظام ديمقراطي. يرى كلنير أن أهم خصائص قبائل الأطلس الكبير تنحصر في :

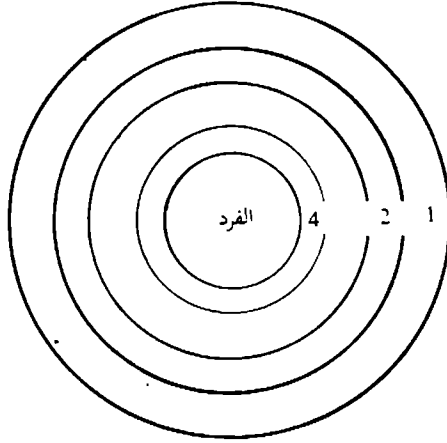
□ خاصية بنوية : « الانقسامية »

□ خاصية تتصل بالموقع : « الهامشية »

1) الانقسامية : كل مميزات المجتمع الانقسامي الأنفة الذكر تنطبق حسب كلنير على قبائل الأطلس الكبير. «إن جميع الأوصاف التي ثبتت صحتها بالنسبة لمجتمعات مشابهة في مناطق أخرى، تنطبق إلى حد ما على هذه القبائل» (صلحاء الأطلس، ص 26).

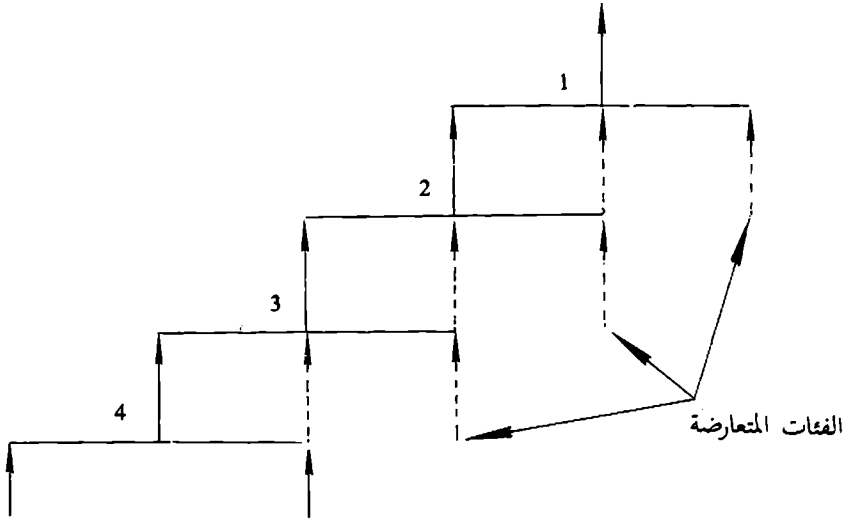
أ. مجتمع ذو نسب أبوي : يحتل فيه الأفراد والفئات مواقع «لايشوبها أي التباس» على صعيد القبيلة، انعكاس علاقات القرابة على مستوى المجال الجغرافي، لكل قبيلة موطن خاص، كما أن لكل قسمة أو عائلة مجال جغرافي محدد .

ب. مبدأ الانصهار والانشطار كما عرّفه إفانس — برتشارد حيث يمكن تجسيم التنظيم القبلي في شكل دوائر متحدة المركز يتجلى من خلالها تداخل مستويات المجتمع القبلي :



الاجتمع القبلي

على أن هناك إمكانية لنشوب نزاعات في كل مستوى من مستويات الواقع الاجتماعي. وفي هذا الصدد يذكر كلنير بالمثل العربي المشار إليه أعلاه. يتجلى مبدأ الانشطار من خلال صورة لشجرة نسب تشخص بوضوح نقط الانشطار المحتملة (ص.39):



ج. إن غلط توزيع مستويات التعارض، وترتيب هذه المستويات وتداخل بعضها بالنسبة للبعض الآخر، هو الذي يتحكم في السير العام للنظام القبلي (ج. فافري، 1966، ص. 109).

د. إن انعدام أي تراتب إجتماعي دائم، لا يمنع من وجود « أعيان » في ظروف معينة، يضطلعون بدور بارز في أوقات النزاع على الخصوص.

في كتابه **صلحاء الأطلس**، يصف كلنير نظام « انتخابات » رؤساء القبائل على النحو التالي : لنفترض أن هناك ثلاث عشائر أ، ب، وج. ففي السنة الأولى ينتمي الرئيس إلى

« أ » و« يُنتخب » من طرف أعضاء ب وج؛ وفي السنة الثانية ينتمي إلى « ب » و« يُنتخب » من طرف أعضاء أ وج؛ وفي السنة الثالثة ينتمي الرئيس إلى « ج » و« يُنتخب » من طرف أعضاء أ وب... مبدئياً لا يعاد انتخاب رئيس (أمغار) مرتين متتاليتين : مبدأً **التساوب والتكامل**. كما تُجرى الانتخابات في مكان محدد، يخضع لنفوذ ولي صالح (أكرام). هـ. يشترط هذا التنظيم الاجتماعي وجود حكام ووسطاء أجانِب للحفاظ على فعاليته.

هنا يبرز دور الدين، وبصورة أدق، دور الصلحاء (إكرام) الذي تعرض له كلنير في كتابه المذكور. ولكون الصلحاء يعيشون في المناطق الفاصلة بين القبائل، فإنهم يتكفون بضمان أمن الحدود، كما تجرى الانتخابات الدورية لتعيين رؤساء القبائل تحت إشرافهم وعلى أرضهم، إليهم يلجأ القتل لتماس الوساطة، كما يساعدون على تيسير المبادلات داخل القبيلة الواحدة وبين القبائل باحتضان الأسواق والمواسيم على أراضيهم؛ إنهم « شرفاء من ذرية الرسول » يحظون « بالبركة » وتتمتع مناطق نفوذهم « بحرمة ».

2) الهامشية : تتمسك القبائل بحرية ثقافية وسياسية إزاء الحكم المركزي. ويساعدها على ذلك تنظيمها الانقسامي (١). ولم يتغافل كلنير عن مشاركة القبائل في الحضارة الإسلامية. لأن الأمر لا يتعلق بقبيلة مكتفية بذاتها، وإنما بنظام قبلي يقتسم مع المجتمعات الإسلامية الأخرى قيمها ومعتقداتها . غير أن ذلك لا يمنعها من رفض الأطار السياسي وبعض جوانب النظام الأخلاقي . وفي هذا الصدد يلاحظ الباحث أن المجتمع المغربي — باستثناء تونس ربما — هو بمثابة مزيج من المجتمعات لم ينهض الحكم المركزي في إطارها بدور يذكر طوال عهد ما قبل الاستعمار .

يستعمل كلنير عبارة « القبيلة الهامشية » للتمييز بين المغرب حيث يوجد حكم مركزي، والمجتمعات الانقسامية الأفريقية التي تناولتها الدراسات الأنثروبولوجية، وهي مجتمعات بدون حكم مركزي.

وفي نهاية المطاف، تسجل جان فافري أن المجتمعات النقسامية تعرف نوعا من الحركة يعتبر كثير أنها ضرورية للحفاظ على سير النسق واستمراره (وتتمثل تلك الحركة في الموالييد، والوفيات، وحركات هجرة تؤدي إلى النزوح النهائي لبعض الأفراد، وتبني القبائل لأفراد أتوا من مناطق أخرى). ويقدر كيلنر أن نسبة المهاجرين تصل الى 10% من مجموع السكان. لقد أثارت هذه الحركة المكشوفة انتباه جميع الباحثين (2)، ويتفق جلهم على أن مبدأ تبني الأجانب وإدماجهم داخل الفئات السلالية القبلية لا يخل بنمط التنظيم المبني على القرابة والنسب (واقعا كان أم وهميا). والواقع « أن النظام القبلي، ينم — حسب تعبير كلنير — عن صلابة كبرى، مع أن هذا النظام يتسم في ظاهره بالهشاشة ».

أمثلة أخرى من الأبحاث حول البنى القبلية في المغرب

بجانب كلنير، إهم عدد من الأنتروبولوجيين، جلهم من ذوي التكوين الانجلو ساكسوني، بدراسة القبائل المغربية، واستطاعوا الكشف عن نماذج جديدة من البنيات الانقسامية . تتجلى أهمية هذه الأبحاث على صعيدين . فهي من جهة، ساعدت على استكمال بناء النموذج النظري، ومن جهة أخرى، — ولعل هذا هو الأهم — مكنت من تعديله، بل ومن إعادة النظر في بعض جوانبه .

نشرت بعض هذه الأبحاث في شكل مقالات جمعها كلنير وش. ميكو في كتاب يحمل عنوان عرب وبربر (1972). نذكر منها مقالات م. هارت، ر. دون، وأ. فينوكرادوف. يتناول المقال الأول بالتحليل المعمق نظام المبادلات بين القبائل، والدور المركزي الذي يلعبه السوق في هذا المجال، بينما يهتم الثاني بنمط «الانتخابات» ويسلط الضوء على الدور الذي يلعبه «الأمغار» داخل القبيلة، أخيرا تدرس فينوكرادوف بإسهاب العلاقات التي تربط بين مختلف مستويات المجتمع القبلي.

ينبغي أن نشير هنا إلى الأهمية التي تكنسها أطروحتان : الأولى ألفها د.م. هارت حول قبيلة آيت ورياغار بالريف، والثانية كتبها ر. جاموس حول قبيلة إقرعيين بنفس المنطقة. كلا الباحثان يتبينان أهم عناصر المنظومة الانقسامية، لكنهما يلحان على تجنب أي تعميم قد يؤدي الأفرط فيه إلى إسقاط نفس النموذج على حالات تستدعي تعميق التحليل، لأنها لا تفند التصور الانقسامي، بقدر ما تستوجب إدخال بعض التعديلات على عدد من جوانبه .

2 والمقصود هنا طبعاً الباحثين الانقسامين، لأن كلاً من مونطاني (1930) وريك (1953) أكدوا، على عكس ذلك، على عدم تجانس السكان مما أدى بهما الى استنتاج يُقر بأسقية التراب على القرابة رغم أن النظام الاجتماعي يعتمد «إيديولوجيا» على القرابة.

وإذا كان جميع الباحثين يتفقون على الخطوط العريضة لهذا التصور (وهي : نظام السلالات الأبوية، تطابق علاقات القرابة مع التوزيع الجغرافي رغم إدماج عدد من الأجناب من طرف القبيلة، مبدأ الانصهار والانشطار في جميع المستويات، نظام انتخاب الرؤساء، دور الوساطة الذي يقوم به الأولياء) فإن وجهات النظر تختلف عندما يتعلق الأمر بتحديد مستويات القبيلة ونظام السلطة . وتعود هذه الصعوبات على ما يبدو إلى طبيعة المنظور الوظيفي . إذ تلح الوظيفية على « استقرار ومثانة النسق »، فتعجز بالتالي عن فهم مجتمع يزخر بقوى التغيير، ويعكس ظاهريا صورة مجتمع يعيش في حالة الانغلاق والاكتفاء الذاتي . في 1930، أنجز مؤطاني دراسة حول البربر والمخزن في جنوب المغرب. اعتمد الكاتب على معاينة الواقع من دون أن تخضع دراسته لأطوار إستمولوجي سابق (رغم أن ذلك لايعني غياب مسلمات إيديولوجية). وقد لاحظ ما يلي :

أ. عدم تجانس القبائل : فرغم التأكيد على الانتماء إلى جد مشترك، ورغم قوة الأيديولوجيا النسبية، تتبنى النواة القبلية الأصلية، أعدادا من الوافدين الجدد إلى درجة أن مونطاني يعتبر « أن وحدة التراب وضرورة الدفاع عنه أو توسيعه هما اللتان تمكنان من تمتين أواصر العلاقة الاجتماعية الدائمة بين الأسر المقيمة في نفس المدشر » (ص. 153). وفي كتابه : **البنيات الاجتماعية للأطلس الكبير** ألخ ج. بيوك بدوره على أهمية العامل البيئي . ب. وجود فئات داخل القبيلة غير التي تبرز من خلال الحلقات المتحددة المركز (عشائر، فروع، مداشر...) :

□ **الأخمّاس** : تنقسم كل قبيلة إلى خمس فئات. ويكون الخمس مطابقا للعشيرة على العموم، إلا في بعض الأحيان حيث يضم مجموعة من العشائر، اثنتين في الغالب كما يلاحظ عند بني ورياغر (هارت 1967). يرى مونطاني أن هذا التنظيم ليس من فعل القبائل، والغرض منه هو تنظيم جباية الضرائب. وإذ لاينفي هارت مطابقة هذا التقسيم مع توزيع الضرائب والتجنيد الاجباري الذي يفرضه المخزن على القبائل، فإنه يلاحظ أن وجود الأخماس لدى القبائل خارج نطاق نفوذ المخزن (بلاد السبية) قد يكون بمثابة دليل على أن هذا التقسيم تقسيم « طوعي » يخضع لبواعث سياسية داخلية (توزيع ثمن الدية).

□ **اللف** (أو الصف عند القبائل حسب هانوطو ولوتونو) تقسيم ثنائي على مستوى المدشر أو العشيرة أو القبيلة، ينشأ من جراء تحالفات لاعلاقة لها بإنتماء الأفراد إلى فرع من فروع النسب . ويرى مونطاني أن هذا التقسيم الثنائي المنتظم يضمن استقرار الوضع داخل القبيلة . لكن هارت تعرض له بالانتقاد فيما بعد، لأنه لم يأخذ بعين الاعتبار خصائص الانقسام الموجودة على صعيد القبائل التي تطرق لها، مما يجعل تحليله غير مكتمل .

□ « بروز قادة لدى بعض القبائل، يسيطون نفوذهم على مناطق شاسعة ويؤسسون أحيانا سلالات حاكمة » ؛ يعتبر مؤنطاني هذا الحدث بمثابة ظاهرة تاريخية؛ إذ بالرغم من تبني ايدولوجيا « ديمقراطية » يسعى الحكم الفردي إلى فرض نفوذه باستمرار (انظر تحليل ج. بريك، الذي يتضمن بعض الاختلاف، المرجع السابق، ص. 89 ومايلها).
لنتوقف الآن عند بعض الملاحظات الواردة في دراسة بعض الانقساميين حول المغرب وعلى الأخص في أعمال هارت وجاموس :

تركيب المجموعات الانقسامية : أشرنا فيما قبل إلى إرتفاع عدد الوافدين الذين يتم إدماجهم داخل السلالات الأبوية الأصلية . وفي بعض القبائل يتجاوز عدد الأجناب بصورة ملحوظة عدد الأهالي الأصليين . وحتى بالنسبة هؤلاء يتعذر ضبط روابط القرابة الفعلية خارج السلالة الواحدة (افنس — برتشارد، هارت). إنه ليس من الأكيد بتاتا كما تدل على ذلك بعض أسماء القبائل، أن الجدد هو الذي يكون في جميع الحالات بمثابة المرجع الوحيد لتعيين أصل القبيلة . فالموقع الجغرافي يلعب نفس الدور كما يشير إلى ذلك هارت. لقد لاحظ جاموس من جهته، أن البنية الجغرافية هي البنية السائدة لدى إقرعيين حيث لا تشكل القرابة سوى إطارا جزئيا تتحدد كل مميزاته بالاعتماد على المبدأ « الجغرافي » (1977، ص.56). ويضيف الباحث، أنه على عكس ما يحدث عن النوير، تؤدي الهجرة بالنسبة لاقرعيين، إلى فقدان الهوية التَّسْبِيبية .

مفهوم «الخمسة» : رأينا من خلال التوضيح السابق أن هذا المفهوم يوازي مفهوم العشيرة، وينطبق على القبائل التي تتضمن خمس عشائر أو أحماس. إلا أن الواقع لا يؤكد هذا التطابق باستمرار. مثلا تنقسم قبيلة آيت وارياغار إلى ست عشائر، ويضم أحد الأحماس فيها عشيرتين . إن هناك اختلافا في ما يخص تأويل هذا التقسيم كما رأينا . وفي هذا الصدد يؤكد هارت في مقال له نشر في 1967، على تباين الأدوار التي يلعبها الخمس من قبيلة لأخرى : توزيع ثمن الدية بين فصائل القبيلة على إثر ارتكاب جريمة قتل يوم السوق (آيت وارياغار)، انتخاب رئيس القبيلة (آيت عطا)، جباية الضرائب وواجب التجنيد المفروض على القبائل (دكالة).

مفهوم اللف : تعني كلمة « لف » بالعربية، الاحاطة بالشيء واحتواءه واللف هو أكبر مجموعة تحيط بالفرد. لقد ألح مؤنطاني على أهمية هذا المفهوم وأهمل البنى الأخرى على عكس ما فعله الانقساميون. غير أن كلا من هارت وجاموس بالنسبة للريف، وسيدون بالنسبة لاقليم الناظور (عرب وبربر، 1972) كشفوا عن وجود انفصام يؤدي إلى كسر التضامن الانقسامي داخل مجموع هذه القبائل من جراء تأقطب المواجهة بين لفين

متعارضين داخل كل واحدة منها. وعلى عكس ما يفترضه النموذج الكلاسيكي للانقسام، تفرز النزاعات بين الاخوة (هارت، فافري) في كثير من الأحيان، نمطا من التضامن يفرض التجانس والمصاهرة، أكثر مما يعتمد على علاقات القرابة السلالية، وفي هذا السياق، سبق لبيترس في مقال له سنة 1967، أن عاب على التصور الانقسامي عدم إيلاء هذه الظاهرة ما تستحقه من الاهتمام، خصوصا فيما يتعلق بعلاقات التجانس الناتجة عن المصاهرة . يستخلص هارت في هذا المجال « أن ما يُميز بين نظام السلالات الانقسامي ونظام التحالف على طريق اللف، هو أن الأول يعتمد على القرابة الأبوية، بينما يعتمد الثاني على التجانس الذي يفرض على جميع المشاركين ضرورة اختيار الفريق الذي ينحازون إليه » (ص. 337). وفي عرضه لكتاب صلحاء الأطلس (كلنير) يركز هارت انتقاداته على إهمال الباحث لظاهرة « اللف » (3).

الانقسامية وعلاقات السلطة : يتفق هارت مع الوصف الذي قدمه كلنير ودون لنظام انتخاب رئيس القبيلة (نظام التناوب والتكامل). إلا أنه يرى أن هذه الطريقة لا تمنع من وجود عدم مساواة بين أفرادها. إذ هناك جماعات لا يسمح لها بحق التعبير عن الرأي لأن انتماء أعضائها للقبيلة يظل منازعا فيه على النوم، مثل الحرفيين (النجارون، الخلاقون، الحدادون..). واليهود والسود. بل هناك تفاوت حتى بين أفراد القبيلة « الأصليين » المتساويين (من وجهة الواقع و« الأيديولوجيا ») لأن بعضهم «متساوون» أكثر من البعض الآخر. من جهة أخرى لا يعني نظام الانتخاب أن أي عضو من أعضاء القبيلة يستطيع الوصول إلى منصب الأمغار؛ إذ يتعين على كل مرشح للرئاسة أن يواجه ما سماه هارت « بضراوة المنافسة العنيفة المواكبة للمساواة » (ص.279). والواقع أن الأمغار يتم اختياره (جاموس) لأنه « أشرف قومه». ويتجلى ذلك عادة، من خلال تصرفات ملموسة تثبت تفوقا في مجال تراكم العروة الفردية (من خلال الاستحواذ على العقار) ككتابة الأولاد، وتعدد النساء وبلوغ أعلى مراتب الحكمة، وكثرة الانفاق من أجل التباهي والكرم. زد على ذلك أن سلطة الأمغار ليست ضعيفة بالقدر الذي تصوره المنظومة الانقسامية. صحيح أنها ليست ذات طابع مؤسسي، وأن طبيعتها تختلف باختلاف ممارسة من يملكونها. لكن كلنير أخطأ — حسب جاموس — عندما اعتبر أن علاقات الانقسام تنفي وجود علاقات سلطوية، لأنه ليس هناك ما يحول دون تواجدهما. ولهذا السبب بالذات، يكون بترس (1967) قد أخطأ هو الآخر بدوره عندما دحض أطروحات إفنس — برتشارد بصدد قبائل البدو بركة، لمجرد أنه اكتشف علاقات سلطوية داخلها .

دور الصلحاء : لا ينازع أحد في دور الوساطة الذي يقوم به الأولياء. إذا كانت سلطة الأمغار تقوم على العُرضي فإن سلطة الولي تقوم على البركة، وهي بمثابة اعتقاد يخول لبعض الكائنات أو الأشياء قوة خارقة — من مصدر إلهي — مما يجعلها تحظى بقيمة رمزية و«بفعالية على مستوى الممارسات الاجتماعية الماوتية» (جاموس). لذا يقترح كلنير الفصل بين الولي الفعلي والولي الكامن.. إذ لا يحظى بالبركة في وقت معين إلا ولي واحد من بين أبناء الجد الصالح (جاموس). والواقع أن هناك كثيرا من الصراعات فيما بين الأولياء، وبينهم ورجال القبائل. كما أن بعضهم لا يتردد في استعمال انتائه لسلالات مبيجة من أجل الاستحواذ على الأرض وعلى الممتلكات ومن أجل « الانتجار » بالنفوذ.

تستدعي محاولة جون وَاِتْرُبُوري اهتماما خاصا لأنه انكب على تحليل النظام السياسي الحالي في المغرب من زاوية النظرية الانقسامية. يلاحظ الباحث أن معظم المغاربة من أصل قبلي، ويضيف أن الحواضر خضعت هي كذلك « لتنظيم ذي طابع انقسامي يعتمد على تجاور وحدات اجتماعية داخل نطاق جغرافي معين»، وهذا ما يفسر الوضعية الراهنة التي تبدو من خلالها « مجموع الحياة السياسية، عبارة عن لعبة من التحالفات والعداوات الطوقسية» رغم « مهارة النخب السياسية.. في استعمال (والتلاعب ب) الآليات التقليدية للانظمة السياسية الحديثة ».

يرر الانقسام، حسب ج. وَاِتْرُبُوري، عجز النظام عن إدخال تغييرات جذرية. ذلك أن « النظام الانقسامي يسعى باستمرار إلى تحقيق توازن داخلي » لا يحدث إلا في حالات نادرة ويتعذر الحفاظ عليه لمدة طويلة. على أن ذلك لا يمنع من وجود انعدام توازن دائم لفائدة عناصر معينة داخل النظام. فعلى غرار ما يحدث داخل القبيلة، كلما أحرز أفراد أو جماعات على امتياز يهدد التوازن على صعيد النخبة السياسية، تتحالف الوحدات الأخرى « لموازنة أو تحطيم السلطة المتراكمة » من جراء ذلك. لذا يرى ج. وَاِتْرُبُوري، أن المشاركين في اللعبة السياسية داخل نظام انقسامي ينظرون إلى السلطة من زاوية سكونية.

الجزائر وتونس : مُرُونة أكبر في استِعمال النموذج الانقِسامي

لم تحظ الجزائر أو تونس بالاهتمام الذي حظيت به دراسة المجتمع المغربي من زاوية الفرضيات الانقسامية، وبصورة خاصة القبائل الناطقة بالبربرية، إذ لم يقتف أحد آثار

دراسات هانوطو ولوتورنو وماسكري.. ولعل ذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى السياسة الفرنسية في الجزائر، التي لم تأل جهداً لتحطيم النظام القبلي « تلك الجراحة السياسية الرهيبة » (م). لُوِيَّاب (1981) التي أدت بعد 130 سنة من الاحتلال إلى تشريد الفئات القبلية، وتفكيكها تفكيكاً يستحيل معه إعادة بناء علاقات التضامن الأساسية. زد على ذلك رد الفعل السلبي ضد أي بحث أجنبي داخل التراب الوطني، الذي نشأ من جراء ضراوة الحرب الاستعمارية التي امتدت لسنين طويلة وأدت إلى اقتران البحث الأنثروبولوجي بالنظرة الاستعمارية. أما بالنسبة لتونس فإنها لا تتوفر على قبائل ناطقة بالبربرية لأنها خضعت منذ عهد بعيد لسلطة مركزية كان لها دور أقوى مما عرفته باقي المناطق المغاربية الأخرى. لقد ساعد الاستعمار الفرنسي على القضاء النهائي على الحرية النسبية التي كانت تتمتع بها آخر الفصائل القبيلة. وقد عبر بْرُطْلُون منذ 1984 عن استيائه من هذه الظاهرة في مقال صدر له «بالجملة التونسية» :

« لقد وجدنا بين قابس وليبيا ما يشبه دويلة بربرية، تعيش في شبه استقلال؛ وكان من الأولى بنا أن نحافظ لها على خصوصيتها واستقلالها عوض أن نخضعها لنفوذ الباي. إنها تُعْرَب الآن بسبب ما فعلناه، لقد وحدنا منطقة نفوذ حكم الولاية. وحيث أننا تفاقلنا عن مبدأ « فرق تسد »، فإن هذا التوحيد لن يتم إلا على حساب مصالحنا.»

غير أنه في سياق الدراسات المنجزة حول المجتمعات المغربية، بدأ الأنثروبولوجيون والمؤرخون والجغرافيون يرجعون إلى المنظومة الانقسامية لتعيين خصائص القبائل المغاربية في فترة ما قبل الاستعمار. إلا أن هذه الاشارات ظلت عابرة في الغالب، أو موسومة بنوع من الاحراج والغموض من جراء تناقض المواقف التي يثيرها إلتقان النظرية. لكن هناك محاولتان جادتان لتعميق هذا النقاش تتعلق كلاهما بالمجتمع التونسي : محاولة مؤرخة، لُويسِيَّتْ فَالْتَسِي، وعالم اجتماع، جان كُوِيْرْتِي.

تطرقت لـ. فالنسي للمجتمع القروي التونسي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وأثبتت أن الفصائل القبلية التي كانت تشكل آنذاك 50% من مجموع السكان كانت تخضع لتنظيم انقسامي تتجلى معالمه من خلال :

أ. عدم الاعتراف بالوجود الفردي، لأن الفرد لا ينفصل عن الجماعة؛ مع اعتبار القبيلة أعلى مستوى للتنظيم الاجتماعي (إذ ليس للأسرة النووية وضعية معترف بها).
 ب. الاعتماد على السلالة الأبوية : إذ يركز النسب على مؤسس السلالة (وهو في غالب الأحيان ذلك الشخص الذي أشرف على إقامة القبيلة واستقرارها في المنطقة التي تحتلها حالياً) وعلى الجيل الأول من أبنائه بإسناد أسماءهم للقبيلة ولفروعها الأساسية.
 □ « تتجاهل » الذاكرة عددا كبيرا من الأجيال اللاحقة .
 □ ثم يركز على الوضعية الراهنة، بالاعتماد على زمن بنوي لا يخضع لعوامل التاريخ أو البيئة، بل يسعى إلى تحديد العلاقات القبلية على المستوى الداخلي أو على مستوى العلاقات بين القبائل.

ج. تتفرع كل قبيلة الى أجزاء يتجلى دورها في الإبقاء على العنف الجماعي وضبطه في آن واحد (نظرا لتفشي النزاعات في جميع المستويات من أجل المراعي أو الآبار...). يتعلق الأمر هنا بمبدأ الانصهار والانشطار.

د. إن مجتمع ما قبل الاستعمار الذي تصفه فالنسي بأنه مجتمع عتيق (راجع حول الفيودالية⁽⁴⁾) تتخلله نزاعات أفقية بين قسامات متشابهة (ص. 367) بينما تنعدم فيه جميع أوجه التراتب الاجتماعي العمودية. ويرجع ذلك إلى البنية الاقتصادية العتيقة السائدة داخل القبيلة أو المدشر، والتي كانت تتميز بضعف المستوى التكنولوجي وبساطة تقسيم العمل (تقسيم جنسي بالدرجة الأولى).

هـ. لم يكن هناك تعارض حسب فالنسي، بين مركزية السلطة على صعيد جباية الضرائب والاستقلال الذاتي الذي تتمتع به القبائل : فلا يجوز البحث عن مركز القرار في قصر البازدو حيث يقيم الحاكم، أو لدى القائد ممثل الباي الذي يقيم عادة داخل مقاطعته، بل في مستوى القبيلة وفصائلها (ص. 77).

من جهة أخرى يتميز المجتمع التونسي القروي بحركية كبيرة، لأن القبيلة أو المنطقة لا ينحصر نشاطهما في ضمان الاكتفاء الذاتي بل يفتح على الخارج نتيجة التخصص الذي يعرفه الانتاج على المستوى المحلي أو على صعيد المنطقة، ولأهمية المبادلات بين مختلف أصناف المزارعين (غرس الحبوب، زراعة الأشجار)، وبين الرحل والمقيمين. لذا فإن « هذا المجتمع ليس عبارة عن ركاب من الخلايا المنغلقة على نفسها، بل يشكل شبكة فسيحة ينتقل عبر أرجائها الناس والدواب... ». إنه مجتمع عرف التغيير، ولا يرفض التجديد، إلا أن ذلك

لم يصل إلى حد المساس بحرية التسيير الذاتي التي تتمتع بها القبائل. يبدو أن فالنسي تبنت المنظومة الانقسامية بنوع من الانبهار دون أن تجد في ميدان البحث التاريخي ما يدعو إلى انتقادها. وتضيف الباحثة من جهة أخرى أن الحكومة « تزاوُل مهامها كاملة »، ليس على مستوى جباية الضرائب فحسب، بل على مستوى الشؤون القضائية كذلك. لكن ماذا عن دور القيادة؟ وكيف تسوي القبائل نزاعاتها الداخلية؟ ما هي علاقاتها مع السلطة المركزية؟ يبدو أن فالنسي قبلت المنظومة بكاملها وبدون تحفظ، من غير أن تدلي بأمثلة دقيقة لتبوير ذلك. إن تحليل فالنسي لم يأت بالكثير على مستوى البنيات الاجتماعية، رغم ضخامة الجهود وما تتوفر عليه الكاتبة من معرفة واسعة حول المجتمع التونسي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، خصوصا في المجال الاقتصادي. لذا يجوز أن نتساءل: هل يمكن الحديث فعلا عن مجتمع انقسامي ولو بصورة جزئية؟ ألسنا بصدد مجتمع مجزأ، فقط، يتبنى « إيديولوجيا انقسامية ». إن الذاكرة الجماعية القبلية ماتزال إلى يومنا هذا تنزع إلى المبالغة عندما تسترجع أخبار استقلال القبائل في الماضي، متجاهلة عن قصد طابعه الجزئي.

تبنى ج. كُويزِيْنِيَه فرضية الانقسام في أطروحته: الاقتصاد والقرابة، مقارنة لعلاقات التجانس البيوي بين النظام الاقتصادي ونظام القرابة (1971). غير أنه يبدو أكثر مرونة واعتدالا. لأنه، كعالم اجتماع وأنتروبولوجي، لم يتسرع في إسقاط مبادئ المنظومة الانقسامية بمجرد أنه عاين لدى القبائل نوعا من الاستقلال إزاء الحكم المركزي. لقد سعى من خلال البحث الميداني إلى الكشف عن آليات تنظيم الواقع القبلي بجبل أنصريْن، فلاحظ أن النزاعات لا تسوى عن طريق نظام المصاهرة أي حسب مبدأ الانصهار والانشطار كما هو الأمر عند النوير وقبائل تيف... « إن الانقسام، حسب معطيات لنصرين — يقول المؤلف — لايشأ عن تعارض متوازن بين عناصر متكاملة، بل عن خيارات وبدائل تعبر عنها الأطراف المتنازعة » (ص. 30). إن دراسة نظام القرابة وتحليل المفاهيم الاقتصادية الأساسية، أديا به إلى إعادة النظر في المنظومة الانقسامية بعدما اتخذها كنقطة انطلاق افتراضية. إنه يقر بواقع التسيير الذاتي في الوسط القبلي، لكنه يعتبر أن نمط العلاقات التي تربطه بالحكم المركزي (خصوصا في ظروف العنف التي تواكب جباية الضرائب) كان لها، عبر مراحل التاريخ الطويلة، مفعول عميق على مستوى السير الداخلي للنظام القبلي.

IV. تَقِيْمُ مَزُوْدِيَّةِ الْمُنْظُومَةِ الْاِنْقْسَامِيَّةِ بِالنَّسْبَةِ لِتَحْلِيلِ الْمُجْتَمَعَاتِ الْمَغَارِبِيَّةِ

في سنة 1966، تعرضت ج. فافري لأبعاد الفرضية الانقسامية على المستوى النظري من خلال مناقشتها لأطروحة الدكتوراه التي أنجزها إ. كلنير بجامعة لندن حول: دور وتنظيم

زاوية بوبرية (5). وأثناء عرضها لاحظت الباحثة أن كلنير قدم « نموذجاً يمكن أن ينطبق بدون استثناء على جميع الفئات القبلية المغاربية لمرحلة ما قبل الاستعمار ». ولذا، فإنه يكتسي أهمية بالغة بالنسبة لأي بحث سوسيولوجي أو أنتروبولوجي يتناول المجتمع المغربي. والواقع أن المقاربة الانقسامية تبدو مغرية إلى حد بعيد. إلا أن المعرفة الصميمة لواقع المجتمع المغربي ولتاريخه سرعان ما تكشف عما يكتنفها من حذقة وإفراط في التعميم (6).

ورغم ذلك، يرجع الفضل إلى الانقساميين في إبراز أهمية العناصر التالية :

□ تعيين الفئات المرجعية الأساسية داخل المجتمع، وإبراز طبيعة علاقاتها (دوائر متحدة المراكز، نظام تداخل العناصر)، تحديد وجود الفرد عبر انتماؤه لسلسلة من الفئات، تعريف الفئة من خلال علاقاتها بجماعة أوسع. كل هذا لا يمنع الأفراد من حركية نسبية، تمكنهم من الالتحاق بفئات جديدة، شريطة أن يغطي طلبهم بالاندماج فيها برضى الفئات المستقبلية .

□ التأكيد على النسب، مع إعطاء الأسبقية لعلاقات القرابة عوض الالتناء الجغرافي (تتجلى هذه المسألة على مستوى الخطاب أكثر مما تتجلى على مستوى الواقع) .

□ مبدأ الانقسام، وعلاقات القسامات فيما بينها، حسب نموذج « ذهني » و « معاين » لمجتمع « هامشي » بالمعنى الذي يقصده كلنير (مبدأ الانصهار والانشطار، أنظمة التحالف والمصاهرة) .

□ خصوصية نمط السلطة، سلطة غير مركزية، تشكل موضوع نزاع دائم، لا يبرز دورها إلا في حالات الحرب على الخصوص .

□ دور الوساطة المنوط بالأولياء خاصة، وابتعادهم عن النزاعات القبلية.

ومع ذلك، هناك انتقاد أساسي لا بد من توجيهه للانقساميين، فهم يسعون إلى تطبيق نموذج « ذهني » على واقع خصوصي لا تشكل هامشيته في الواقع (رغم تحفظات كلنير في هذا المجال) سوى « أسطورة » . إننا نتفق هنا مع الانتقادات الجوهرية التي عبر عنها كل من ج. بيوك (7) وعبد الله العروي (8). وفافري، والخطيبي (9). كلهم يؤكدون على الصبغة الجاهزة، والمصطنعة التي تميز بها هذا النمط من التحليل :

5 انظر :

E. Gellner. *The role and organization of a berber Zawiya*, P.h.D., University of London, 1965.

J. Favret. « Relation de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie », 6 L'homme, 1968/4 pp. 18-44.

«إن المعرفة الأنجلوساكسونية، يقول ج. بيرك، تسعى إلى التحكم في الواقع من خلال التصنيف والتعداد، وتطمح في نهاية المطاف إلى القيام بمعالجة ذات طبيعة سيبرنتيقية : ولا يخلو هذا المنحى من خطر كوني. إن المعرفة الأنجلوساكسونية عوضت عن الواقعية الساذجة والأحادية الجانب. — وهي صفات تميز بها المستعمر الفرنسي — بحيل الشكلانية وبالاعلان عن الانتهاء الكوني» (المرجع السابق، ص.480).

وهكذا، فإن الانقسامية، عبر استنادها إلى ما يتميز به المجتمع القبلي المغربي من خصائص أساسية عامة، وغضها النظر عن خصوصياته الجغرافية والتاريخية، تقود في نهاية التحليل إلى تشكيل تصور جامد عن هذا المجتمع . فيصبح آنذاك من اللازم وضع النظرية على المحك الميداني، وذلك على ثلاثة مستويات :

- النموذج العام
- دراسة العلاقات « الداخلية » للمجتمع القبلي
- مقارنة علاقات القبيلة مع « العالم الخارجي ».

أ. النموذج العام

1. إسقاط النموذج : لقد تم إسقاط النموذج الذي وضع دركام معالمة الأولى، واستكمل إنجازة إيفنس — برتشارد في إطار مجتمع زيلي ذي خصوصية متميزة، على المجتمع المسلم في برقة. اقتصر إيفنس — برتشارد على نقل النموذج على النحو الذي استخلصه من واقع النوير دون تعديل، مع إضافة عناصر من تاريخ الحركة السنوسية وعلاقتها مع الإدارة العثمانية ثم مع الاستعمار الإيطالي.

وفيما بعد استعمل نفس النموذج من طرف الانقسامية لدراسة القبائل المغربية : « بنيت اجتماعية مماثلة تسقطها الفرضية الانقسامية من أعالي النيل الى جبال الأطلس المتوسط » كما يلاحظ ذلك ج. بيرك في كتابه المشار إليه سابقا.

J. Berque — Structures sociales du Haut-Atlas, 1978, «Perspectives théoriques» p.480 et 7
sulv.

A.Laroui. les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912). 8

A.Khatibi, Hiérarchies pré-coloniales, les théories, 1971. 9

لقد مهد إفسس — برتشارد لسيرورة «انزلاق» اندرج فيها كلنير وهارت.. الخ، إلى أن توجت بدراسة ج. واتربروي، الذي لم يكتف بتطبيق النموذج الانقسامي على فئة قبلية محصورة، بل عمنه ليشمل الساحة السياسية المغربية بكاملها، مبررا ذلك بعدم قدرة النظام السياسي المغربي على تحمل واستيعاب أي نوع من التغيير الاجتماعي الفعلي (10).

2. نموذج وظيفي، يؤكد على التوازن : إن النظام الانقسامي نظام سكوني : «بتميز بصلابة باستقرار بالغين تحت مظهر من الحركة العارمة» (فافري، 1966).

قبل دراسته للحركة السنوسية، بمدة وجيزة، انتقد إفسس — برتشارد المقاربة الوظيفية لأنها تحمل البعد التاريخي. لكن ذلك لم يمنعه فيما بعد من نقل نموذج، هياؤه من أجل دراسة قبائل النوير، لاسقاطه على قبائل عربية — بربرية بمنطقة بركة. لقد حالت الفرضية الانقسامية على ما يبدو، دون معانيته لكل الظواهر التي لا يستوعبها النموذج أو التي تتناقض معه على مستوى واقع الفئات القبلية. إنه لم يعر اهتماما كافيا لمؤشرات التغيير العميق الذي مس البنيات الأساسية، بل اعتبر أنها عديمة التأثير بسبب صلابة النظام الانقسامي ؛ هذا ما حدث بالنسبة لحركة الأفراد (يمثل الأجانب — حسب كلنير — 10% من مجموع أفراد القبيلة، وتصل هذه النسبة إلى 45% من السلالات الحالية عند بني وارياغار ؛ أليس في هذه الظاهرة ما يدعو للتساءل؟). هل يمكن اعتبار اللف، والصف، والخمس، بمثابة وحدات تلعب نفس الدور الذي أسنده إفسس — برتشارد لقسمات قبلية أخرى ؟ لماذا تنشأ هذه التحالفات على أساس مقياس لا علاقة لها بالقرابة؟...

3. عجز النموذج عن تصور الديناميكة الاجتماعية : تهمل الفرضية الانقسامية تاريخ المجتمعات إهمالا تاما . صحيح أن الانصهار والانشطار ظاهرتان موضوعيتان لهما دور فعلي يمكن معانيته، لكن هناك عوامل أخرى أثرت على المجتمعات المغاربية في فترة ما قبل الاستعمار. فلماذا تقصر الانقسامية على وصف أو تفسير بعض الظواهر مثل انفصام بعض القبائل انفصاما نهائيا، واضمحلال بعض الفئات، وحركات الغزو والاكساح ؟ وهناك من جانب آخر كثرة التحالفات التي تظهر هنا أو هناك، والتي تؤدي إلى تقويض شبكات القرابة (11)، زد على ذلك بروز « قادة » لعب بعضهم دورا حاسما في تاريخ المنطقة المغاربية .

10 ترجم كتاب واتربروي إلى العربية تحت عنوان : الملكية والنخبة السياسية في المغرب، دار الوحدة بيروت 1982 (هامش الترجمين).

11 انظر :

D. Seddon. « Local politics and state intervention : Northeast Morocco from 1870 to 1970 » in *Arabs and Berbers*, ... pp. 109-139.

إن القبول بمسلمة وجود نسق انقسامي يؤدي إلى إسدال الغموض على كل مراحل تاريخ المغرب الكبير ولا يساعد على حل هذا المشكل التأكيد على التناقض بين الحواضر والمجتمع القبلي كما فعل كلنير، أو تمثل العلاقة بين القبائل والمخزن من خلال نموذج العلاقة الموجودة بين « سيد » وزينائه. لقد أكد عبد الله العروي في كتابه *مجممل تاريخ المغرب أنه* « إذا انطلقنا كما يفعل المؤرخون التقليديون من مفهوم القبيلة العام، إما كفضية قُبلية وإما كنتيجة استقرائية، معتبرين إياها الأساس الذي شيد عليه المجتمع المغربي، وإذا تخيلنا أننا نجدها على نفس الصورة طوال حقب الماضي المغربي، سنفرح بتحويل ذلك الماضي إلى تاريخ تحتاني غامض، حسب تعبير كورتوا. لكننا سنحكم على أنفسنا في الوقت ذاته بأن لا نقتحم أبداً سر السرورة المغربية » (ص.89).

ب. دراسة العلاقات «الداخلية» للمجتمع القبلي

1. ما هي المجموعة التي تلعب أهم دور بالنسبة للعلاقات الاجتماعية ؟

يكشف التحليل الانقسامي عن تنظيم تكراري وجامد، إذ يتكرر نفس نموذج العلاقات الاجتماعية على مستويات مختلفة (العائلة، المدشر، فرع العشيرة، العشيرة، القبيلة) سواء بالنسبة لفظ السلطة، أو بالنسبة لطرق تسوية النزاعات. إننا لا نستطيع من خلال هذا التصور أن نحدد المستوى الذي تتميز فيه العلاقات الاجتماعية بأعلى درجة من الكثافة . وبالفعل، فإن بعض التجمعات مثل اتحاديات القبائل، أو حتى القبيلة ذاتها، لا تطفو على السطح إلا في ظروف الصراع . إن قبيلة بني واريباغار لم تبرز ككتل فعلي إلا في ثلاث مناسبات منذ بداية القرن — كما يلاحظ هارت — في 1908، عندما توغل بوحارة في منطقة الريف؛ بين 1921 و1926، إبان الحرب ضد الأسبان؛ وأخيراً في سنة 1958 — 1959. زد على ذلك أن الحياة اليومية تمنح الأسبقية لهذا المستوى أو ذاك من الواقع الاجتماعي، ويتم ذلك من خلال العادات والأعراف أو الحفلات و تسوية النزاعات الطفيفة. لم يعر الانقساميون لهذه الظواهر اهتماماً يذكر. لذا يجب الرجوع لأعمال هانوطو ولوتورنو لأدراك أهمية الدور الذي يعبه المدشر أو «الثقبِلْت» (فرع القبيلة الكبرى)، كقاعدتين تنبثق عنهما «الجماعة»، ذلك التنظيم السياسي الدائم الذي يجمع بين السلط الادارية والتشريعية والتنفيذية. لقد استطاع جاموس (1979) أن يبرز الدور الذي تلعبه السلالات الأحادية الأبوية (على مدى يتراوح بين ثلاثة وستة أجيال)، حيث ركز التحليل على مستوى الفرق (الأحياء) ومجالسها، ومن الملحوظ أن هذا الدور يخفت في مستويات أعلى من الواقع

الاجتماعي. ومن جهة أخرى، يتحدد نطاق المدشر، أو القبيلة، أو الكنفدرالية على صعيد جغرافي.

ويركز بريك من جهته على العائلة — الأصل كبؤرة يتجلى من خلالها في آن واحد الارتباط بالأرض كعلاقة أساسية في المجتمع الزراعي، ونمط تسوية النزاعات بين الأفراد. كما ينتقد مبالغة هانوطو ولوتورنو ومونطاني في تقييم دور الجماعة نظرا لمعطيات واقعية من جهة، وللالتباس الذي يؤدي إليه استعمال الكلمة من جهة أخرى، لأنها لا تعني في كثير من الأحيان أكثر من تجمع بسيط. (وبصدد الاختلاف بينه وبين هانوطو ولوتورنو فيما يتعلق بمعانية ظاهرة الزواج، يقول بريك (ص. 348) : «إن للمقارنة مزية إضافية : حيث أنها تثنى الباحث عن افتراض وجود أرضية أصلية مشتركة يستعملها لتبرير أصالة المؤسسات البربرية».

2. أشكال الملكية ونظام الزواج

يفيد النموذج الدركامبي أن المجتمعات ذات التضامن الآلي لا تعرف سوى أشكال الملكية الجماعية. لكن كما لاحظت ذلك فافري (1968) لم يتغافل هانوطو ولوتورنو عن أشكال الملكية الخاصة لدى القبائل، ومختلف قوانين التعاقد الموروثة عن الشريعة الإسلامية التي أعيد تأويلها من زاوية الأعراف القبلية. لعل في هذا ما يثبت وجود نوع من التضامن العضوي (بالمعنى الدركامبي) داخل مجتمع انقسامي ؛ بل إن مراجعة كتاب هانوطو ولوتورنو تبرز بوضوح هيمنة أشكال هذا النوع من التضامن. ومما يبعث على الاستغراب أن الانقساميين لم يبدوا أي مجهود لتحليل أشكال الملكية، أو للبحث في تأثير الإسلام على المستوى الاجتماعية أو في ما يتعلق بنظام الملكية والارث لدى السكان المقيمين في المنطقة المغربية. في حين، أن ج. بريك أكد بالحاح، فيما يخص المغرب بالذات، على مدى قوة نزعة الملكية الفردية لدى السكان حيث «أن التملك الفردي يواكب أنماط خاصة من الري إلى أقصى حدود الفردية على مستوى العمل والشعور».

لم يتطرق الانقساميون لكل هذه الجوانب، وحتى عندما يتطرقون لظاهرة الملكية (هارت)، تعجز المقاربة الانقسامية عن تحديد أنواع التناقض بين أشكال الملكية ونماذج الانقسام، أو التساؤل عن الحلول الجزئية التي يلجأ إليها السكان للدفاع عن أراضيهم، ناهيك عن البحث في أنواع التفاوت الاجتماعي الذي يتجلى على مستوى توزيع السلطة .

وفي المقابل، يعترف الجميع بوجود نمط خاص من الزواج — يزيد في تعقيد النموذج الانقسامي — ينطبق على المجتمعات الإسلامية. ويتعلق الأمر بالزواج «الداخلي» في نطاق

السلالة الأبوية، مع « تفضيل » (أو على الأقل إباحة) الزواج بينت العم. يختلف الأمر تماما، إذن، عما يوجد لدى النوير، أو لدى السلالات التي تقتصر على الزواج من ناحية الأم، لأن حظر الزواج داخل العشيرة يؤدي إلى تخلقة مغلقة، مع تعاقب نفس العناصر جيلا بعد جيل (راجع ليفي — ستروس، بنيات القرابة ص. 168 وما بعدها). إن نظام الزواج العربي لا يعتبر الزواج بينت العم إلزاميا بل « مفضلا » لأنه لا يمنع الأفراد من حرية الاختيار. إن أهم ما يميز هذا النظام حسب كُويرُنِي هو التعاقب بين الزواج «الداخلي» و« الخارجي » : « إن المنطق المحلي ينظر دائما في اتجاهين، إذ يتصور حالة أخوين يلجأ أحدهما إلى الزواج بينت العم لتعزيز الانسجام داخل السلالة، بينما يلجأ الآخر إلى الزواج « الخارجي » لربط علاقات مع فئات أخرى عن طريق المصاهرة » (12). لقد عاين الانقساميون هذه الظاهرة، دون أن يستنبطوا مفعولها على صعيد التفاعلات العامة للمجتمع الانقسامي. إن التناقض الحاصل بين وجهات النظر التي تبناها كل من مُورِنِي وكاسدان فيما يتعلق بهذه المسألة يرجع إلى الاختلاف في تأويل مبدأ الانصهار والانشطار حيث أكد مورفي على المبدأ الأول، بينما منح كاسدان الأولوية للمبدأ الثاني. لكن طالما أن التحليل الانقسامي للمجتمعات المغاربية لا يهتم بمعالجة أنماط التوارث، فإنه سيظل عاجزا عن استخلاص نتائج تأثير نظام الزواج العربي على الصعيدين النظري والاجتماعي. وأخيرا لا بد من الإشارة لنتائج دراسة هنري رُوَزْنِفِلْد حول مدشر عربي بمنطقة الجليل الأسفل، حيث أثبت وجود تناقض صارخ بين سرورة الانصهار والانشطار الانقسامية ونظام الملكية (13).

3. مسألة السلطة داخل القبيلة

لعل ميكانزمات السلطة وعلاقتها بنظام القرابة تشكل أهم الظواهر التي استقطبت اهتمام الانقساميين. لقد أكد الجميع على نظام تدرج السلطة حسب اختلاف مستويات التشكيلة القبلية، وعلى عدم « استقرارها » من جراء نظام « الانتخابات » الدروية داخل القبيلة، حيث أن هذا النظام يخول لكل فرقة بالتعاقب إما أن تشارك في الاقتراع، أو أن تعين

J. Cuisenier. « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », *L'homme*, mai-août, 12 1962, pp. 80-105.

H. Rosenfeld. « The contradictions between property, kinship, and power, as reflected in the marriage system of an arab village », in *Social change, contributions to mediterranean sociology (Peristiany)*.

1. دور الأكرام: يبدو من خلال دراسات كلنير وهارت أن الأولياء (إكرامن) يلعبون دورا مركزيا رغم وجودهم في مواقع هامشية بالنسبة للنظام القبلي، إذ أن حضورهم هو الذي يعطي الطابع الرسمي لأهم أحداث الحياة السياسية القبلية: يعهد لهم بدور الوساطة، تنظم المبادلات في مناطق إقامتهم، يضمنون شرعية السلطة من خلال الاشراف على الانتخابات..

لكن ليس هناك ما يثبت أن الأولياء لعبوا مثل هذه الأدوار في جميع الحالات (لقد ذكر الخطيبي، العديد من الحالات أوردتها الرواية الشفوية، تشهد على فرار القتلة للنجاة بحياتهم بعد أن فشل نظام الوساطة في حمايتهم من خطر الانتقام نتيجة ضعفه أمام بعض السلالات. وللإشارة، تفند هذه الحالات مرة أخرى فكرة التوازن والتساوي بين جميع فروع القبيلة). زد على ذلك أن مؤنطائي على سبيل المثال، عمر على فئات من الأولياء استولت على أخصب الأراضي، و«أسست ما يشبه دويلات مستقلة في قلب النظام القبلي» تشيد ثورتها على حسابه في أغلب الأحيان. ومن جهة أخرى، لا بد أن نولي اهتماما خاصا للغموض الذي يشوب علاقة الأولياء بالقبائل من جهة، وعلاقتهم بالحكم المركزي من جهة أخرى (م. مورسي، 1972؛ ع. الحمودي، 1974؛ باسكون، 1977؛ عطية 1977). من جديد يتبين لنا أن نزعة الانقساميين الى التعميم المنهجي، ولو كان ذلك على أساس وقائع عينية، تخضع لتصورات إيديولوجية يكون مصدرها إما الفئات المدروسة (أي الأولياء) أو الباحثون.

2. المجتمع القبلي والحكم المركزي: لقد تركزت أعنف الانتقادات التي وجهت للمنظومة الانقسامية على مسألة العلاقة بين القبائل والحكم المركزي. إن هوية القبيلة العربية لا تتحدد من خلال تمركزها على ذاتها فقط، بل كذلك من خلال علاقتها بالعالم الخارجي. أ. ينطلق نسب كل قبيلة من جد مؤسس، ويشكل هذا الجد بداية لسلسلة النسب. وما يكتسي دلالة بالغة أن الجد غالبا ما يكون من أصل «خارجي» (يرك)، وهو على العموم من أصل عربي، على أن الانتفاء الى ذرية الرسول يمثل النسب المفضل. لقد أكد عبد الله العروي مدى تأثير «النموذج الخارجي» على «النموذج الداخلي». فالقبائل تستعين بالعلماء والشرفاء لتدوين الأنساب، مما يفند الاسطورة التي تبالغ في التأكيد على إرادة القبائل البربرية في الحفاظ على استقلالها الذاتي.

ب. ثم هناك الدور الحاسم الذي تلعبه الشريعة الاسلامية. لقد كان هانوطو ولوتونرو من الباحثين الأوائل الذين ركزوا على الخصوصية البربرية بالتأكيد على ارتباط التشريعات القبلية بالقانون الروماني لابرز الاختلاف بين العرب والبربر.

من بين أعضائها من يتولى الرئاسة (والواقع أنه من الأجدد أن نتحدث هنا عن تعيين بالاجماع بدل الحديث عن « انتخاب »). لكن يمكن التساؤل عن مدى مطابقة هذا التصور المثالي لنموذج الديمقراطية القبلية مع واقع الممارسة ؟ ألا يتعلق الأمر هنا بإسقاط إيديولوجي يقوم به الباحث إما من خلال تصوراته الذاتية أو من خلال إيديولوجية رؤساء القبائل الذين عاشرهم أثناء البحث ؟ وعلى العموم، يتناقض هذا التصور مع كل التحاليل التي تناولت إشكالية السلطة داخل المجتمع الاسلامي، بما في ذلك التحليل الخلدوني الذي تبناه ر. مونطاني عندما صرح أن : « تاريخ إفريقيا الشمالية، شهد منذ بداية الفتح الاسلامي، محاولات متتالية، وقصيرة النفس في جل الأحيان، قام بها قادة لهم طموح لتأسيس حكم فردي كما فعله قواد القبائل البربرية ورؤسائها في منطقة سوس » (ص: 145). بل إن مبدأ التوازن بين مختلف القسامات القبلية يستوجب كذلك إعادة النظر، لأن بعض هذه القسامات يحجز في مراحل تاريخية معينة على تفوق يمكن رؤسائها من السيطرة على الحكم (الحمودي 1974، عطية 1977).

إن تاريخ المغرب الكبير لا يعدو أن يكون تاريخ هذه المحاولات التي سعى من خلالها رؤساء القبائل إلى الاستيلاء على الحكم المركزي. إلا أن نجاح هذه المحاولات ظل رهينا بمدى قوة ومثانة السلطة التي يحظى بها أصحابها — كقادة — داخل قبيلتهم الأصلية. ولعل هذا ما حالت دونه ميكانيزمات تأسيس السلطة التي أسهب الانقساميون في وصفها. إن هذه الملاحظات تحتم علينا الرجوع الى اللحظة التاريخية التي شهدت بداية اهتمام الانقساميين بالمجتمع المغاربي، لأن هذه اللحظة تميزت بتعميق سيرورة تفكك القبائل وتقلص فعاليتها من جراء تصاعد هيمنة الحكم المركزي. ولربما في ذلك ما يفسر أن تصورا ايدولوجيا تشوبه الرومانسية طغى على الالتزام بتقصي الأحداث الواقعية .

ج. دراسة علاقة القبائل مع «العالم الخارجي»

لا تشكل القبيلة بالنسبة للانقساميين نسقا مغلقا. فالأولياء (إكرامن) والوسطاء لا ينتمون للقبيلة. كما أن الأسواق والمواسم عبارة عن مراكز للمبادلات بين القبائل بعضها مع البعض، ومع المدن. بالإضافة إلى ذلك يمارس الحكم المركزي نوعا من النفوذ سواء بالنسبة للقبائل التي تنصاع لتأدية الضرائب أو بالنسبة للقبائل المتمردة. لكن المقاربة الانقسامية، تضيف طابعا شكليا على كل هذه العلاقات يؤدي إلى طمس تأثيرها على السير الداخلي للنظام القبلي .

لكن القارئ يحس من خلال مراجعة أعماهما بمدى تأثير الشريعة الإسلامية ورسوخها على صعيد المجتمع القبائلي، وكلما هنالك هو أن الشريعة الإسلامية يعاد تأويلها في مستوى بعض التفاصيل لمسايرة الواقع المعاش. ولئن اشتركت مجتمعات مختلفة، على الصعيدين الجغرافي والتاريخي في الخضوع للقوانين الإسلامية، فإن القبائل لا تختص بمفردها ببذل مجهود لتكييف هذه القواعد مع الأعراف المتداولة كما يلاحظ ذلك ج. بيك .

ج. بيد أن الشريعة الإسلامية تتضمن كذلك نمودجا للسلطة تجاهله الانقساميون بصورة متعمدة على ما يبدو. إنهم لم يعيروا أي اهتمام يذكر لدراسة مفهوم السلطة من زاوية المنظور الإسلامي، أو للمفكرين المسلمين الذين تطرقوا لهذه الاشكالية. ولا نجد كذلك لديهم أثرا لتاريخ العالم العربي ولو على صعيد المنطقة المغاربية. لاشك أن الأنتربولوجيين الانقساميين واجهوا تلك « العصبية » القبلية التي أجاد ابن خلدون تحليلها وهي تعني التلاحم، وتعني دون شك كذلك رفضا « إيديولوجيا » للاعتراف بالآخر، وعلى وجه الخصوص بالحكم المركزي .

لقد تجاهل الانقساميون أهمية الدور الذي يلعبه الرئيس داخل القبيلة (والذي أكد عليه ابن خلدون). كما أنهم أبدوا رفضا « سيكولوجيا » إزاء أنظمة الحكم المركزي التي تولدت عن الحركات القبلية. إن هناك حقيقة لا يمكن السكوت عنها، وهي أن تاريخ المجتمع المغاربي ليس في غالب الأحيان سوى تاريخ الصراع بين قبائل استطاع رؤساؤها بسط نفوذهم على نطاق واسع وتأسيس سلالات حاكمة. لذا، لا يمكن اختزال دور المخزن، باعتبار أن العلاقات بينه وبين القبائل كان لها على المدى البعيد، سواء من خلال الصراع أو من خلال التحالف، أثر بليغ في عمق نسق التنظيم القبلي ذاته .

BIBLIOGRAPHIE

بيولوجرافيا

OUVRAGES GENERAUX

مراجع عامة

- Balandier (G.), **Anthropologie Politique**, Paris, P.U.F., 1969.
- Bohannan (L. et P.) **The Tiv of Central Nigeria**. Londres, Ethnographie Survey of Africa : Western Africa, Part VIII, 1953.
- Durkheim (E.), **De la division du travail social (1893)**, Paris, P.U.F., 1973.
- Durkheim (E.) **Les règles de la Méthode Sociologique (1895)**, Paris, P.U.F., 1977.
- Encyclopædia Universalis, Articles « Systèmes de Parenté » par Coppet; (Y. del. « Tribu » par Godelier (M.) et « Clan » par Maquet (M.).
- Evans-Pritchard (E.) **The Nuer (1937)** ; tard. **Les Nuer**, Paris, Gallimard, 1968.
- Evans-Pritchard (E.), **Parenté et Mariage chez les Nuer**. Trad., Paris, Payot. 1973.
- Evans-Pritchard (E.), **The Sanussi of Cyrenaica**, Oxford, clarendou Press. 1949.
- Fortes (M.), « The structure of unilineal descent groupe » **American Anthropologist**. L.V. 1953, pp. 17-41.
- Fortes (M.), et Evans-Pritchard (E.), **Systèmes Politiques Africains (Trad.)**, Paris, P.U.F., 1964.
- Fried (M.H.), « The classification of corporate unilineal descent groups ». **Journal of Royal Anthropological Institute**, 87, 1957.
- Horton, « Stratiless societies in the history of west Africa », in Adeajayi (J.F.) et Crowder (M.), **History of West Africa**. Londres, t. I, pp. 78-119.
- Middleton et Tait, **Tribes without rulers. Studies in african segmentary systems**. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.
- Radcliffe Brown (A.R.), **Structure et Fonction dans la Société Primitive**, Paris ed. de Minuit, 1969.
- Sahlins, « The segmentary lineage. An organisation of predatory expansion ». **American Anthropologist**, 63, 1961, pp.332-345 ; republié in R. Cohen and J. Middleton, **Corporative political systems. studies in the politics of preindustrial societies**, The Natural History Press, New York, 1967, pp.89-119.
- Sahlins, **The tribes men**. Prentice Hall, Englewood Clift, New-Jersey, 1968.

- Smith (M.G.), « Segmentary lineage systems », *Journal of Royal Anthropological Institute*, 86, 1966. pp. 39-80.
 Southall, *Alur society, A. Study in processes and types of domination*, Cambridge. W. Heffer and Sons Ltd., 1963.

II. SOCIÉTÉS ARABES

II مجتمعات عربية

- Ashkenazi (Tounia), « La tribu arabe, ses éléments », *Anthropos*, XLI-XLIV, 1946-49. pp.657-672.
 Barth, « *Principes of social organisation in Southern Kurdistan*, Jorgensen A/S Oslo, 1959.
 Barth, « Segmentary opposition and the theory of games : a study of Pathan organization », *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1959, pp.5-21.
 Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes, Chelhod (J.), *Sur le féodalisme*. Ed. Sociales, 1971.
 « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe », *l'Homme*, Juil. Déc. 1965, pp.113-173.
 Guichard (P.), *Structures sociales « Orientales » et « Occidentales » dans l'Espagne musulmane*, Mouton, Paris - La Haye, 1977 (chap.I).
 Khury (F.) « Parallel Cousin Marriage reconsidered : a Middle Eastern Practice that nullifies the effects of Marriage and the intensity of family relationship », *Man*, V.4 (1970), pp.597-618.
 Lewis (J.M.) « Force and fission in Northern Somali lineage structure », *American Anthropologist*, 63, 1961, pp.94-111.
 Marx (E.) *Bedouin of the Neguev*, Manchester Press, Manchester, 1967.
 Murphy (R.) et Kasdan (L.) « The structure of parallel cousin marriage », *American Anthropologist*, 61, Fév. Juin 1959, pp.17-29.
 Peters, « The proliferation of segments in the lineage of Bedouins of Cyrenaïca », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90/1, 1960, pp.29-53.
 Peters, « Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaïca », *Africa*, vol. XXXVII n° 3, 1967, pp.261-282.
 Salim (S.M.) *Marsh dwellers of the Euphrate Delta*. Londres, the Atlanta Press, 1962.
 Smith (W.R.) *Kinship and marriage in early Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1885.

III. MAGREB

III المغرب الكبير

- Albergoni (G.) et Pouillon Le fait berbère et sa lecture colonial, in *le mal de voir*, Cahiers Jussieu/2 10/18, 1977, pp.349-396.
 Attia (H.) *Les Hautes Steppes tunisiennes : de la société pastorale à la société paysanne*, Doctorat d'Etat, Paris VII, 1977.

- Berque (J.) « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? », in **L'éventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre**, Paris, Colin, 1953.
- Berque (J.) « **Structure sociales du Haut-Atlas** », Paris, P.U.F., 1978.
- Chelhod (J.) « Les structures dualistes de la société bédouine », **l'Homme**, Mai-juin 1970, pp.699-713.
- Coatalen, « La notion de segmentarité », **Annales Marocaines de Sociologie**, Rabat, 1968. pp.187-195
- Cuisenier (J.) « **Endogamie et exogamie dans le mariage arabe** », **l'Homme**, Mai-Août 1962, pp.80-105.
- Cuisenier (J.) **Economie et parenté. Essai sur les affinités de structure entre système économique et système de parenté**, Thèse, Paris V, Juin 1971.
- Favret (J.) « La segmentarité au Maghreb », **l'Homme**, avril-juin 1966, t. VI n° 2, pp.105-111.
- Favret (J.) « Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie », **l'Homme**, 1968/4, pp.18-46.
- Galissot (R.) « Sociétés segmentaires et violence politique au Maghreb, critique des interprétations par la segmentarité : rapports d'exploitation et reproduction sociale ». **Cahiers de la Méditerranée**, 1978, 1er semestre, pp.33-50.
- Gellner (E.) **Saints of the Atlas**, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- Gellner (E.) « Système tribal et changement social en Afrique du Nord », **Annales Marocaines de Sociologie**, 1969.
- Gellner (E.) et Micaud (Ch.), **Arabs and Berbers**, Londres, Duckworth, 1972.
- Hammoudi (A.), « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner », **Hespéris-Tamuda**. 1974, vol. XV, pp.147-180.
- Hanoteau (A.) et Letourneux (A.) **La Kabylie et les coutumes kabyles**, Paris, Imprimerie Nationale, 1872.
- Hart (D.M.) « Clan, lignage et communauté locale dans une tribu rifaine », **Revue de Géographie du Maroc**, n° 8, 1965. pp.25-33.
- Hart (D.M.) « Segmentary system and the role of the five fifths' in tribal Morocco », **Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée**. 3, 1967-1, pp.67-95.
- Hart (D.M.) « Conflicting models of a berber tribal structure in the Moroccan Rif : the segmentary and alliance system of the Ait Wariaghar », **Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée**. 7, 1970-1, pp.93-99.
- Hart (D.M.) « Clan, lineage, local community and the feud in a rifan tribe », in L. Sweet (ed), **Peoples and cultures in the Middle East : an Anthropological Reader**, vol. 2. New York. Natural History Press, 1970, pp. 3-75
- Hart (D.M.) **The Ait Wariaghar of the Moroccan Rifian ethnography and history**, Viking Fund Publication in Anthropology. Un of Arizona Press. Tucan. 1976.
- Hermassi (A.), **Etat et Société au Maghreb. Etude comparative**. Paris. ed Anthropos, 1975.
- Jamous (R.) « La segmentarité et le mariage arabe », **Annales marocaines de sociologie** 1963

- Jamous (R.) **Honneur et baraka. Les structures politiques et religieuses des Iqar'yen (Maroc) à la fin du XIX-ème siècle**, thèse de doctorat de III-ème cycle, Paris, 1977.
- Khatibi (A.) « Hiérarchies précoloniales. Les théories », **Bulletin Economique et Social du Maroc**, 1971, n° 120-121, pp.27-61.
- Laroui (A.) **L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse**. Paris, Maspéro, 1970.
- Laroui (A.) **Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)**, Paris, Maspéro, 1977.
- Le Pape (M.) « Les Oudjana de l'Aurès : mémoires et chroniques d'une tribu », **l'Homme**, t.XXI, 1981, n° 2, pp.69-102.
- Masqueray, **Formation des cités chez les sédentaires d'Algérie**. Paris, 1886.
- Montagne (R.) **Les berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc**, Paris, Alcan, 1930.
- Morsy (M.) **Les Ahansala. Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas Marocain**, Ed. Mouton, Paris - La Haye, 1972.
- Pascon (P.) **Le Haouz de Marrakech**, C.N.R.S. Paris - Rabat, 1977, 2 tomes.
- Pirson (R.) « Destruction et restructuration de la société tunisienne », **cahiers internationaux de sociologie**, 1978, vol. LXIV, pp. 146-178.
- Revue Algérienne des Sciences Juridiques, Economiques et Politiques, « **Bibliographie de Sociologie de la Famille (Maghreb)** », vol. V, n° 4, déc. 1968.
- Valensi (L.) « **Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'islam marocain** », trad. d'extraits des **Saints de l'Atlas d'E. Gellner**, **Annales Economie Sociétés Civilisations**, mai-juin 1970.
- Valensi (L.) **Fellahs Tunisiens, L'Economie rural et la vie des campagnes aux 18-ème et 19-ème siècles**, Paris, la Haye, ed. Mouton 1977.
- Vatin J.C.) **L'Algérie politique - Histoire et Société**, A. Colin Paris, 1974, 312 p.
- Waterbury (J.) **Le commandeur des croyants (Trad. de The commander of the faithful. The Moroccan Elite. A study of segmented politics**, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1970), Paris, P.U.F. 1975.

السُّلْطَةُ السِّيَاسِيَّةُ وَالوُظَيْفَةُ الدِّيْنِيَّةُ فِي الْبَوَادِي الْمَغْرِبِيَّةِ

حينما نهم بتحليل مجتمعات معينة من زاوية معتقدات أعضائها وقيمهم نفترض في الغالب أن لكل عضو منها مجموعة منسجمة من التصورات حول العالم، وكذا مجموعة منسجمة من القيم. يبدو لي أن هذا الافتراض ينطوي على خطأ كبير، لأنخذ على سبيل المثال فرقة رياضية محترفة: انها لا بد أن تتوفر على لاعبين احتياطين لتعويض أفرادها عند الحاجة جزئيا أو كليا. ولا يختلف الأمر عموما فيما يخص تصورنا الكوني أو قيمنا الاخلاقية. على أن هناك اختلافًا هاما. فعندما يكتسي هذا التصور الكوني وهذه القيم الاخلاقية طابع الصلاحية المطلقة غير القابلة للتعدد، يصير الافصاح عن أي بديل آخر من قبيل البدعة والسلوك المدان. وقد يؤدي مثل هذا الموقف إلى تقويض مجمل هذه المعتقدات والقيم المطلقة. إن الهدف من اتخاذ معتقد أو تصور لا يقتصر على طمأنة الذات، بل يتضمن كذلك طمأنة الغير، مع تحديد دائرة الافكار والمواقف غير القابلة للجدال. اذا كشف الانسان عن نسبية تعلقه بمواقفه الاساسية وأظهر ان لديه بديلا جاهزا عنها، فإنه يحطم مصداقية مبادئه الخاصة ويدفع الآخرين الى التصلب وعدم التنازل، ان مثل هذا السلوك غير وارد.

لذا يتم إخفاء البدائل باحتراس شديد. وليس في ذلك ما يبعث على الاستغراب، فهناك مواقف مشابهة في المجال الاجتماعي والسياسي. لتصور حكومة تعترف بالسلطة الشرعية لبلد مجاور، فسيكون من قبيل العداة والاستفزاز أن تعترف بحكومة في المنفى تزعم حركة ثورية تسعى الى الاطاحة بالحكم في نفس البلد. ومع ذلك فالحكمة تقتضي ربط علاقة مع تلك الحركة الثورية مادام انتصارها أمرا محتملا. فبينما تظل العلاقات ودية على المستوى الدبلوماسي يُسمح لأجهزة المخابرات بأن تحتفظ بعلاقات مع الثوريين.

يلعب العلماء دوراً هاماً داخل المجتمعات الإسلامية، لأنهم يفسرون رسمياً نسق القيم التي تخضع لها جماعة المؤمنين. إنهم من حيث المبدأ «أهل الحل والعقد» أي أنهم المؤتمنون على المشروعية واليه تترد أمورهم. على أن هناك نقطة معروفة جيداً يختلف فيها الواقع عن النظرية، شأن يوم مينيوتا الذي يأتي طيرانه متأخراً عن الحدث، كذلك كلمة العلماء في المشروعية تأتي لتزكية سلطة قائمة لا لتكون حكماً في قيامها أو عدم قيامها. إن هذا التحديد قد لاكتسي أهمية بالغة من زاوية فهم بنية المجتمع الإسلامي، لأن مؤداه أن العلماء عاجزون عن اختيار هذا الشخص أو ذاك ليكون حاكماً بينما هم مضطرون لتزكية من توصل إلى الحكم بقوة السلاح. إلا أن ذلك لا يمنعهم من ممارسة تأثير بالغ على النموذج الاجتماعي العام. إن عجز جماعة من الأفراد عن تعيين نوعية الأدوار الفردية اللازمة داخل مجتمع لا يمنعها من التأثير بشكل قوي على طبيعة نسق الأدوار السائدة داخله. هكذا يتحدد دور العلماء — حسب ما يبدو — داخل المجتمع الإسلامي: ليس لهم نفوذ كافٍ للحسم في عملية اختيار الشخص أو الأسرة الحاكمة، ومع ذلك فإنهم يمارسون تأثيراً قوياً على الطبيعة العامة للمجتمع. هناك أمر آخر، من نوع مخالف، يحد من نفوذ العلماء، لا على مستوى اختيار الأفراد بل على مستوى البنية العامة للمجتمع. ذلك أن شرائح واسعة من المسلمين لا تلجأ إلى العلماء لترسيخ مبادئ عقيدتها بقدر ما تتجه إلى جماعات دينية أخرى تنسبها عموماً إلى عالم الصوفية.

اعتاد الفقهاء وكذا عامة الناس إدراج كل من الصوفيين الحقيقيين وصلحاء القبائل في صنف واحد، وتشير المصطلحات المستعملة إلى هذا التعميم الذي قد نلمس فيه نوعاً من الخلط. والواقع أنه ليس هناك تجانس بين الصنفين المذكورين يسمح بدمجهما سواء في مستوى المدلول الاجتماعي أو من زاوية الفينومينولوجيا الدينية. وبصفة عامة يمكن القول بأن التصوف في الحواضر يشكل بديلاً «لإسلام الفقهاء» الذي يُنعت بالتشدد والجفاف بينما التصوف في البوادي يقوم مقامه. ففي الحالة الأولى، يُبحث عند الصوفية عما لا يوجد عند الفقهاء من الأشباع الروحي الكامل. وفي الحالة الثانية، يُتبع الصلحاء لأن التصور الحرفي الذي يحمله فقهاء المدن غير قابل للتطبيق.

يعتمد الإسلام على ثلاث وسائل رئيسية لأضفاء المشروعية السياسية: وهي الكتاب الذي تشرحه السنة والاجماع، وسند الوراثة. القرآن هو كلام الله المنزل، لا تستأثر به مجموعة دون أخرى، ولا يجسده شخص أو جماعة أو مؤسسة أو خطط سياسي، فهو الحق الذي يعلو ولا يُعلَى عليه. لاشك أن القرآن يخاطب كافة المؤمنين دون أي اعتبار لاختلاف الأجناس أو لانتفاء الاجتماعي. إن فهم هذه المسألة شرط أساسي لفهم الحياة السياسية للمجتمعات

الاسلامية، ولفهم انتشار الدين الاسلامي. وحتى لو أصاب علماء الاجتماع عندما يفترضون أن الظاهرة الدينية مجرد قناع للظاهرة الاجتماعية، فإن الضرورة تفرض الاحتفاظ بهذا القناع كي لا نحصل مُماتلة بين الخالق ومن يمثله على المستوى الملموس من بشر أو عناصر اجتماعية. وكما هو الحال في المجتمعات الأخرى، يتضمن الاسلام وسيلة أخرى لاضفاء المشروعية ألا وهي الاجماع الذي جاء دوما مؤيدا للنص بدل أن يكون معارضا له. إن المجتمعات الاسلامية لم تشكل قط مجتمعات ديموقراطية خالصة تعتمد على إجماع الأمة كأساس وحيد للمشروعية. إن هذا المبدأ يُستعمل فقط لتعزيز الحقيقة المنزلة بالتأويل كلما دعت إليه الضرورة، ولا يعتمد عليه كمصدر مستقل يحظى بنفس القوة التي يحظى بها النص. على المستوى العملي، فالنص لأبد ان يفهمه العلماء ولابد أن يؤوله الاجماع. وبالملموس، هناك تجانس بين سلطة الفهم التي يمثلها العلماء وسلطة التأويل التي تمثلها الأمة.

إلا أن هناك نوعا ثالثا من المشروعية في الاسلام تمثله الوارثة. وقد تكون سلالية أو روحية، وقد تجتمع في نسب من الأنساب بشقيها السلالي والروحي — فالوارثة بالدم ممكنة لان العزوبة ليست من الصفات التي تشترط في رجال الدين — بينما يستمد الصنف الثاني شكله من نموذج المذهب الصوفي. إن انتقال السر الصوفي من الشيخ الى المريد الوارث يتم بطريقة تُكفل بها المشروعية كما هي مكفولة بالانتقال من الأب إلى ابنه الوارث له. إن مبدأ التوارث قد لا يكون متجانسا مع المبدئين السابقين في جميع الحالات: فالمذهب الشيعي يعتبره بمثابة المبدأ الأساسي للمشروعية. وبالرغم من أن المذهب السني لا يغالي في التأكيد على منح المشروعية الدينية للسلالة الواحدة، فان التوارث (الخلافة) يمكن ان يكتسي في إطاره نفس الأهمية ويحدث ذلك عندما تفرض الشروط الاجتماعية تشخيص الكلام المنزّل.

وتشكل المجتمعات القبلية أوضح نموذج لهذه الشروط. فهي عديمة الصلة بالكتاب بسبب الامية المنتشرة داخلها، وبسبب عجزها عن رعاية طبقة من العلماء. وبالرغم من متطلبات التكامل الاقتصادي، تنسج علاقتها بالخواضر بالتوتر والعداء. لذا تظل القبائل بعيدة عن المنظور السائد للإسلام. تتحول المشروعية من مشروعية بالكتاب وبالاجماع الى مشروعية بالوارثة. ومن البديهي أن هذا التحول إنما يتبين من الممارسة الصرفة من غير أن تكون هناك نظرية تعبر عنه.

ويمكن تلخيص الهيكل العام على النحو التالي: ان تسجيل بعض البيوتات داخل القبائل يلي الحاجة الى تجسيد الخطاب الديني في وسط يعجز عن توظيف العلماء بسبب افتقاره إلى المكتوب وإلى كل مظاهر نمط العيش الحضري. تشكل الأنساب المبحّلة إذن بديلا طفيليا عن فئة العلماء، وذلك من زاوية الديناميكية الروحية العامة للإسلام. والواقع أن

هذه السلالات تعبر عن قيم مخالفة لقيم العلماء، إن للمجتمع القبلي قيماً ومواقف خاصة يرمز إليها الصلحاء ويدافعون عنها، ويتشبث بها جميع أعضاء القبيلة حفاظاً على كينونتهم واستمراريتها. إن سكان المدن — الأقرب إلى الثقافة المكتوبة — يعتبرون رجال القبائل أميين و/أو مارقين، ولا يخفى ذلك على هؤلاء كما أنهم يعترفون إلى حد ما بصحة تلك الأحكام، ومع ذلك يصرون على الاحتفاظ بمواقفهم من غير أن يؤدي ذلك إلى فصلهم عن الأمة الإسلامية الواسعة. إن موقفهم هذا يذكر بموقف القديس أغسطين الذي طلب من الله الطهر شريطة أن لا يعجل له بذلك. إن رجال القبائل يعترفون بقدسية القيم التي لا يحترمها مجتمعهم القبلي، لكنهم يرغبون في البقاء على حالتهم بصورة دائمة، كما أنهم يدركون هذا الصراع وهذا التناقض تمام الإدراك، من دون أن يؤدي بهم ذلك إلى التعبير عنها بصورة واضحة. إذا كان لوجود الصلحاء في القبائل من معنى فهو في الطريقة التي يعملون بها لضمان استمرار هذا الوضع.



يمثل برابرة الأطلس الكبير الأوسط نموذجاً رائعاً لتجسيم المعنى الإلهي داخل مجتمع قبلي. فهناك بعض المعطيات التي ربما لعبت في الماضي دوراً على صعيد المغرب الكبير، ماتزال حاضرة بكل وضوح إلى حد الآن، بالإضافة إلى عناصر أخرى تمت ملاحظتها أحياناً كثيرة خارج نطاق المجتمع الإسلامي. وتتركز هذه المعطيات في حالة مثيرة للانتباه من فصل السُّلْط لانقوم على نظرية عصرية أو سياسية، غير أنها تتلاءم بصورة رائعة مع متطلبات التصور الديني.

إن النظام السياسي والاجتماعي لهذه القبائل نظام انقسامي، ويعني ذلك أن كل قبيلة تنقسم إلى فروع تنقسم بدورها إلى أجزاء إلى أن تصل إلى مستوى الوحدات العائلية. وتتعادل الأجزاء في كل مستوى من مستويات الانقسام فلا وجود بينها لأي تقسيم للعمل ذي طبيعة اقتصادية أو سياسية، كما أنه لا توجد داخل الأجزاء أو فيما بينها أية مؤسسات أو زُمر سياسية متخصصة. وهكذا تبدو بنية القبيلة، إذا ما نظرنا إليها ككل، شبيهة ببنية الشجرة، تنقسم وتتفرع إلى فروع مثل الأغصان دون أن يكون هناك جذع رئيسي، لأن جميع الفروع متساوية. ومن وجهة نظر الفرد أو الوحدة العائلية، يشكل كل منهما مركزاً لعدد من الدوائر المتحددة المركز: العشيرة داخل القرية، والقرية داخل جماعة القرى المكونة للعشيرة المحلية، والعشيرة المحلية داخل العشيرة الأوسع، وهذه داخل القبيلة وهكذا..

من زاوية الفرد ليس هناك أي تقاطع بين هذه المجموعات قد يؤدي نظرياً إلى التزامات متناقضة. فالصراع في مستوى أدنى لا ينفى أبداً التماسك والتعاون في مستوى أعلى. وبعبارة أخرى لا تمتنع العدواة الموجودة بين عشيرتين داخل قبيلة واحدة تضامنها ضد قبيلة أخرى. هناك تقابل ومساواة في جميع المستويات. وحتى لو بلغ أفراد أو جماعات قدراً من الغنى أو من النفوذ قد يمنحهم تفوقاً مؤقتاً على الآخرين فإن ذلك لا يؤدي إلى تراتب دائم أو مقبول رمزياً. ولا يمكن أن يرتب في مكانة أعلى أو أدنى اجتماعياً سوى الأشخاص الطائرون على القبيلة. ويشكل الصلحاء والحرفيون من السود أو من اليهود حالات استثنائية بالنسبة لقاعدة التقابل والتساوي السائدة داخل النسق التقليدي.

إن السمات العامة لمثل هذه المجتمعات أصبحت معروفة، يطبعها غياب هيئات تنفرد بالسلطة، مع استقرار اجتماعي يضمه التعارض القائم بين مختلف الجماعات في كل المستويات. إن ما يثير الانتباه عند قبائل الأطلس الكبير الأوسط هو درجة الكمال والاتقان التي بلغها هذا النسق لديها. إنها أقرب إلى النموذج الأمثل للمجتمع الانقسامي من كثير من المجتمعات القبلية الأخرى، بما في ذلك تلك التي يُستشهد بها كلما تم عرض مبادئ الانقسامية.

إن السمة الأساسية التي تحدد طبيعة المجتمع هي نوع الرئاسة فيه. في هذه القبائل ينتخب الرؤساء سنوياً، وما يثير الانتباه أن نظام الاقتراع براعي ما يمكن أن أسميه مبدأ «الدور والتكامل». يعمل هذان المبدآن على النحو التالي: لنفترض أن قبيلة تتكون من ثلاث عشائر: «أ»، «ب»، «ج»، ففي كل سنة يكون الرئيس من إحداها، لكن العشيرة التي ينتمي إليها الرئيس لا تشارك في الاقتراع. لنفترض أن العشيرة «أ» هي التي أعطت الرئيس، فإن ذلك يعني أن العشيرتين «ب» و«ج» هما اللتان ستقومان بانتخابه، والنتيجة أن العشيرة الواحدة لا يمكنها أن تمد القبيلة بالمرشحين والمصوتين في آن واحد.

إن هذا النظام من الدور والتكامل يعمل في عدد معين من مستويات الانقسام، بحيث أن مجموع النسق السياسي يمكن مقارنته بحركة عجلات متحدة المركز. غير أن هناك تغيراً جزئياً يطرأ عليه في أطراف السلم حسب حجم الوحدات البشرية التي يهيمها الأمر: لانتحرك العجلة في المستوى الأعلى إلا عند الضرورة، وبالموس لا يتم انتخاب رئيس في مستوى عالٍ من النسق إلا إذا كانت هناك حاجة لوجوده، أي إذا كان هناك حدث يهم القبيلة في أعلى مستوياتها. لن يتم تعيين رئيس بمجرد ضمان الاستمرارية، وفي أدنى المستويات، يمكن أن لا يحترم مبدأ الدور والتكامل. لنأخذ مثلاً عشيرة تنفرع إلى ثلاث وحدات داخل قرية يتراوح عدد سكانها بين مائتين وثلاثمائة نسمة. في هذه الحالة، عندما يتعلق الأمر

باختيار رؤساء لقسمات فرعية صغيرة، يتم اختيارهم داخل مجموع القسمة نظرا لضيق مجال الترشيح الذي تترتب عنه قلة الأشخاص ذوي الكفاءات الضرورية. أما عندما يتعلق الأمر باختيار رئيس لمجموع العشيرة، فإن مبدئي الدور والتكامل يظلان قائمين.

إن العلاقات الموجودة بين رؤساء المستويات الدنيا والعليا تظل غامضة لانتخاض لمقولات نظرية سياسية أو إدارية واضحة. إن رؤساء المستويات الدنيا هم قبل كل شيء رؤساء منتخَبون من طرف الوحدات التي ينتمون إليها، لكنهم يقومون في ذات الوقت بتمثيل رؤساء الوحدات العليا إزاء منتخبيهم. ومن الظواهر المثيرة للانتباه داخل هذا النسق ما سأسميه بلعبة «سَنبُوث» التي تميز هرم الرئاسة. لناخذ مثلا أربعة مستويات من الوحدات الانقسامية من مختلف الأحجام، فإنه من الممكن أن يتوفر رؤساء الوحدات في المستوى رقم 1 على أعوان ورؤساء يمثلونهم في المستوى رقم 3، بينما يمكن لرؤساء المستوى رقم 2 أن يمارسوا نفوذهم من خلال ممثليهم في المستوى رقم 4. وبعبارة أخرى يتم الأمر كما لو كان هناك هرمان متقاطعان للرئاسة، متمفصلان حسب طريقتين مختلفتين دون أن يؤثر كل واحد منهما على الآخر.

لا يعقل أن نجد مثل هذا النسق داخل مجتمع غير انقسامي يعتمد على نظام مركزي تضطلع فيه مصالح مختصة بمهمة المحافظة على الأمن والاستقرار. إنه لمن الصعب أن نتصور حكومة أو محاكم أو مصالح أمنية لاتهمم بالنزاعات أو بالعنف إلا بصورة انتقائية وحسب المستويات التي يبرز فيها النزاع، وتعين قوى أمنية خاصة تهتم كل منها بحل الصراعات الحاصلة داخل مجموعتين من المستويات المتعاقبة والتي ترتبط فيما بينها على شكل شرائح متوالية في قطعة من الحلوى. إن مثل هذا الجهاز الرئاسي له ما يبرره عقلا في مجتمع انقسامي يعتبر فيه العنف أو الاعتداء ضررا وليس جريمة، وحيث تظل النزاعات بين الوحدات معزولة دون ان تؤدي الى نزاع شامل.



إن النظام السياسي لقبائل العوام في الأطلس الكبير الأوسط لاهمنا في حد ذاته، وإنما يهمننا لما يترتب عنه بالنسبة لأسر الصلحاء. فما هي إذن المميزات البارزة لهذا النظام؟ إنها تتلخص في ضعف الرئاسة وغياب الاستمرارية. إن سلطة جميع الرؤساء سلطة واهية، إذ بمجرد ما ينتخبون يدخلون في السنة النهائية من انتدابهم، حتى ولو تم تجديد هذا الانتداب، وهي حالات جد نادرة. زد على ذلك أنهم يعينون من طرف أعضاء ينتمون الى عشائر معادية في إطار بنية اجتماعية قائمة على التنافس بين العشائر. إنهم لايتوفرون على أعوان أو وسائل للزجر عدا الرؤساء الأدنى مرتبة منهم، الذين ينتخبون بنفس الطريقة. ليس لديهم إذن مصالح

إدارية أو أمنية، لذا يعتمدون فقط على الضغط المعنوي الذي يمارسه الرأي العام وكذا على الميكانيزمات العادية للمجتمعات الانقسامية التي يحركها غضب فرقة من زمرة إذا ما تعرضت لإهانة.

كل هذه العوامل حالت دون ظهور رؤساء دائمين مستبدين، ودون ظهور سلالات سياسية ذات امتياز. والواقع ان هذا النظام السياسي ساعد قبائل الأطلس الكبير الأوسط على تفادي السقوط في قبضة الاستبداد القاسي الذي هيمن بصورة عابرة على الجزء الغربي من الأطلس الكبير خلال القرن الحالي.

من مزايا هذا النظام انه يقطع الطريق على الاستبداد وعلى الطموح السياسي المفرط، لكن ضعفه، كما اشرنا الى ذلك سابقا، يكمن بالمقابل في انعدام الاستمرارية وغياب جهاز للمحافظة على النظام. والواقع أن القبائل في حاجة ماسة الى وسيلة تمكن من تعزيز النظام والمحافظة عليه. فالقبائل ليست بالوحدات الصغيرة التي تعتمد على الاكتفاء الذاتي، فعلى مستوى البيئة، توجد بينها اختلافات كبيرة تفرض التكامل: تنوع في الوسط الطبيعي يطبعه تباين كبير على مستوى المناخ بين المناطق المتاخمة للصحراء ومرامي المرتفعات الجبلية في الأطلس التي تبلغ أعلى قممها حوالي 4000 متر.

إن هذه الظروف تفرض على الرعاة نظاما معقدا للاتجاع عبر مسافات شاسعة، كما تفرض إقامة نظام دقيق لحقوق الرعي (استعمال متزامن للمراعي، تأجيل استغلال أجودها)، وكذا إقامة حدود زمانية — فصلية — ومكانية. ومن جهة أخرى تضطر جل القبائل الى الاتجار لضمان اكتفائها المعاشي نظرا لضعف محصولها من الحبوب الأساسية، كما أن جميعها تعتمد على التجارة للحصول على الملح والمواد الكمالية مثل الشاي والسكر، أو على العتاد والسلاح كما كان الأمر في الماضي القريب. في اطار هذه الوضعية التقليدية لم تكن الحكومة المركزية تتدخل لضمان النظام العام، بل على العكس من ذلك كانت القبائل تسعى لكي لا تتدخل الدولة في شؤونها الخاصة. على العموم تتلخص وضعية القبائل في تبعية متبادلة حيوية تفرضها متطلبات الاقتصاد والبيئة، يرافقها ضعف في المؤسسات السياسية، هذه المؤسسات التي تعجز عن فرض ما تستلزمه الحياة الاقتصادية والمواصلات من أمن واستقرار. كيف يتم حل هذه المفارقة؟

هنا تدخل أسر الصلحاء في الحسبان. قد يكون من المفيد أن نخصهم بوصف موجز. عادة ما يقيم الصلحاء — إكْرَامُنْ — باللهجة البربرية المحلية — في موقع ضريح الجد الصالح المؤسس للسلالة. وفي الأطلس الكبير الأوسط لا تنتهي سلسلة النسب عند الجد المؤسس بل تتجاوزهُ لتصل الى الرسول عبر فاطمة الزهراء و«سيدنا علي».

قد يصل عدد المجاورين للضريح الى حوالي 300 نسمة. وفي بعض الحالات يسود الاعتقاد لديهم جميعا أنهم أحفاد الجد المؤسس، وغالبا ما يحظون بتزكية هذا الاعتقاد من لدن الرأي العام. لكن رغم شيوع هذا الانتساب في بعض الحالات لدى عدد كبير من الأفراد، فإنه لا يجوز أن يضطلع الجميع بوظيفة الأكرام، إذ لا يقوم بها سوى عدد قليل من الأفراد، بل أحيانا شخص واحد. أما الآخرون فيجرون مجرى العوام او يظلون صلحاء في حالة حمل. وإذا افترضنا أن هؤلاء جميعا ينحدرون بالفعل من أولياء حقيقيين، فإن الضغط الديمغرافي يقذف بهم الى وضعية العامة. ان طبيعة حرمة الأولياء تتناقض مع التعدد المفرط وتقتضي، كما سنرى فيما بعد، التركيز في عدد محدود من الأفراد.

ما هو دور الصلحاء الظاهرين؟ إنهم يمدون قبائل العوام بالاستمرارية وبالهيكل القار الذي يفتقر اليه نظامها السياسي. مثلا يتم اختيار رؤساء العوام عن طريق الانتخاب. وتتطلب الانتخابات مسطرة وقاعدة مؤسسية منعدمة في مثل هذا المجتمع الذي لا يتوفر على مصالح مدنية أو إدارة أو كل ما من شأنه ان يساعد على حل المشاكل التي يمكن ان يطرحها التصويت. ان الصلحاء هم الذين يوفرون المكان والضمانة الأخلاقية التي تمكن العشائر المتنازعة من الاجتماع والقيام بعملية الانتخاب، لأن ذلك يتم في مقر الزاوية قرب ضريح الجد المؤسس. فهذا الضريح وما جاوره حرم لا يجوز التنازع في داخله. من جهة أخرى يوفر الأولياء وسائل الانتفاع الأخلاقية وعناصر الوساطة التي تنتهي بالانتخابات الى نتائج يقبلها الجميع. وبعبارة أخرى فإنهم يشكلون حجر الزاوية لنظام الأعراف المحلية ولنظام التحكم لدى قبائل العوام. ان مسطرة الفصل القانونية تعتمد على القسامة في اليمين، ويختلف عدد الشهود حسب خطورة القضية. فالسرقة تستلزم شخصين، والاختطاف أربعة وقتل المرأة عشرين، وقتل الرجل أربعين. تقتضي القاعدة المتبعة أن تحمل المشاكل في عين المكان بين القبائل إذا كانت تتطلب أقل من عشرة شهود. أما القضايا التي تتطلب عشرة شهود فأكثر فيتم البث فيها داخل حرم الولي الصالح وبمحضر «أولاده».

إن الروايا والأولياء يقومون إذن بدور الحكام بين القبائل والعشائر. فهم يقومون على نقط حدود لها أهميتها. ويشير ذلك الى وظيفة اساسية من وظائفهم، وهي تعيين الحدود وضمان استقرارها. إن سلطتهم المعنوية تساعد على إرساء المعاهدات الفصلية المعقدة التي تحدد قواعد الانتجاع بين المراعي الجبلية والمناطق الصحراوية. إن وجودهم في مناطق الحدود يسهل كذلك المبادلات التجارية، فرجال القبائل الذين يفدون لزيارة الأسواق المجاورة لهم يتوقفون بالزاوية حيث يضعون أسلحتهم، ومن هنالك يرافقهم أحد مرابطي الزاوية أو نائب

عن أحد المرابطين البارزين. إن في هذه الخفارة ضمانا مزدوجة: فهي تحمي الزائر من خطر الاعتداء، وتحمي القبيلة المستضيفة من سوء تصرف الوافدين عليها.

تختلف حياة المرابطين السياسة في وجوهها عن حياة قبائل العوام. فالرؤساء من العامة تختارهم القبيلة، أما الأولياء فيعزى مقامهم لاصطفاء رباني. ينتدب الرؤساء لمدة سنة فقط، ويتعاطون للحرب وللأخذ بالثأر. أما الأولياء فيباشرون مهامهم على مدى الحياة وبالتوارث، كما أنهم مسالمون بالضرورة. إن النزاعات والعنف لا ينفصلان داخل السياق القبلي، كما أن القسامة في اليمن ليست سوى استمرار للأخذ بالثأر بوسائل أخرى.

إن التناقض الرئيسي في حياة الصلحاء يكمن في أنه لا ينبغي لهم أن يتكاثروا أكثر من اللازم. فمدار دورهم ونفوذهم هو علاقتهم، واحدة ومتعددة مع القبائل. غير أنهم يتكاثرون وليست هناك قاعدة خاصة تحدد التوارث بينهم. إن قاعدة التوارث المتبعة لديهم هي نفس القاعدة الموجودة لدى قبائل العوام، والتي تعتمد على التقابل، كما هو الحال بين الأخوة. وهناك بعض النزوع إلى توريث الابن البكر من غير أن يكون هذا النزوع حاسما.

كيف يتم الحسم في أمر الوراثة؟ حسب الاعتقاد المحلي، ليس في تناول العباد أن يعينوا من يحظى بالبركة لأن ذلك يرجع لإرادة الله وحده. ويتجلى الاختيار الرباني في صفات أساسية يتميز بها الشخص المختار، وهي المسالمة والسخاء وكرم الضيافة والسعة.

والواقع أن رجال القبيلة يحسمون في مسألة الوراثة بطريقة لا شعورية. فعندما تقبل القبيلة على أحد الأبناء دون الآخرين أو على نسب دون الانساب الأخرى، فإنها تختار في ذلك الابن أو تلك السلالة الولي «الحقيقي»، وتمثل أن اختيارها هذا تعبير عن إرادة إلهية. فعندما تُجلب القبيلة شخصا وتعامله كولي، فإنها تذر عليه العطاء فيسهل عليه أن يتحلى بالكرم وحسن الضيافة. كما أنه يكون بوسعه أن يظل مسالما وأن يترفع عن الأهانة. هكذا تتشكل الخصال التي تعتبر بعد حين علامات للاصطفاء الرباني، وهي السعة والمسالمة. وإذا لم يحظ الولي بمثل هذه المعاملة، فإن السخاء يؤدي به إلى الفقر والمسالمة تعرضه للاعتداء، فيتجلى بوضوح أنه لا يحظى بالبركة. على هذا المنوال يحصل التطابق بين اختيار البشر والاصطفاء الرباني، لكن التطابق بين إرادة الله وبين إرادة القبيلة أمر غير مبین ولا معلن تصرّحا. فإرادة القبيلة معبر عنها بتمكين الشخص المختار من اكتساب الصفات التي تظهر فيما بعد على أنها علامات للاصطفاء السماوي.

هكذا يتجسد اختيار القبيلة وكأنه اصطفاء رباني. إن العامل الموحد هنا يكمن في مفعول الخصال التي يشتهر بها الولي: المسالمة والسخاء بلا حدود. إن امتلاك هاتين الصفتين هو بمثابة اختبار، ويتعذر التحلي بهما في غياب مساندة رجال القبيلة. إن المسالمة والركون إلى

التأمل ليس مجرد نتيجة للتثبث بقيم الوعظ، بل هما بشكل عضوي وجلي نتيجة ضرورية للبنية الاجتماعية، ولطبيعة دور الأولياء داخل هذه البنية، وكذا للطريقة التي يتم بها إسناد الولاية.

وهكذا فإن تصور الحياة السياسية وإيقاعها يختلفان عند الصلحاء عما عند قبائل العوام. ففي الحياة السياسية للمرابطين يعد النجاح أو الاخفاق من الأمور المحتملة ولكنهما يُعزبان لتدخل الإرادة الالهية. وعلى عكس ذلك يعد اختيار الرئيس عند قبائل العوام قضية بشر تدوم مدة وجيزة. يميل غير الانثروبولوجيين الى الاعتقاد بأن رجال القبائل يؤمنون بأن شؤونهم تخضع لقوى غيبية. إن هذا الادعاء غير صحيح بالنسبة لبرابرة الأطلس الكبير الأوسط، لأنهم يدركون أن أوقافهم القبلية أوافق دنيوية تعتمد على إرادة البشر، ولهم أدوات مفهومية للتعبير عن ذلك بكل وضوح. لأنهم لا يستمدون هذه التصورات من نظرة فلسفية، بل يستمدونها من صلب مجتمعهم، لأنهم يحسون بالحاجة الى التمييز داخل حياتهم السياسية بين ماهو ديني وماهو دنيوي. إن ما يقرره الولي يعكس الإرادة الالهية، أما ما تقرره جماعة القبيلة فحتى ولو كان يستلزم الاحترام حفاظا على عُرف الأجداد، فإنه صادر عن البشر وقابل للتغيير بصفة إرادية ومقصودة إذا دعت الضرورة واتفقت الجماعة.

يقوم الأولياء إذن بدور هام على مستوى البنية السوسيو — سياسية المحلية، إلا إنهم يضطلعون بوظيفة إضافية على نطاق أوسع تتمثل في إدماج المجتمع المحلي داخل النسق الاسلامي العام. إن جميع الأولياء أشرف في الاعتقاد المحلي، ويعني ذلك أنهم ينحدرون من الرسول.

لا يخفى على رجال القبائل أن سكان الحواضر يعتبرونهم مارقين أو على الأقل جاهلين لأمر الدين. كما أنهم يعرفون أن ملكية الأرض لا تجوز إلا للمسلم وأن اثاره الشك في صدق عقيدة أية قبيلة قد يمنح للقبائل المجاورة مبررا مواليا لانتزاع أرضها منها. من المعلوم أن سكان الحواضر لا يستطيعون نزع ملكية الأرض من قبائل الجبال أو الصحراء، لكن بوسعهم أن يحرصوا قبائل أخرى ضدها. لذا تعمل جميع القبائل على اظهار هويتها الاسلامية. ولما كان من الصعب عليها أن تبرهن على تلك الهوية بفهم القرآن، لأنها أمية، فهي تلجأ إلى البرهنة عليها باظهار الاحترام الفائق لمن يفترض فيهم الانتساب إلى النبي. إن لكل قبيلة أولياء يضمنون لها حدود رقعتها ويساعدونها على إدارة بعض شؤونها.

يُدْرَج المرابطون عادة في عداد الصوفية، بيد أن حياتهم ودورهم الفعلي قلما تسمحان بربط الصلة بينهم وبين التصوف وانتشار الأفكار الصوفية. إن بعض الممارسات التي تقوم

عليها هذه المماثلة قد يكون أصلها عند هؤلاء في أعرافهم القبيلة، مثل بعض أساليب الرقص وغيره.

إن النسق السياسي الذي يحدد تقسيم الأدوار بين الأولياء المسالمين، والذين يمارسون مهامهم على مدى الحياة، وبين رؤساء القبائل المنتخبين الذين لا يتورعون عن أخذ الثأر، نسق متكامل وقائم بذاته. أما من حيث التصورات فهو مشتق مُتجه الى عالم أوسع هو عالم الاسلام. من الناحية الروحية، يشكل الأولياء أداة الوصل بين القبائل وبين النسق الديني السائد، ويضمنون اندماجها داخل المجتمع الاسلامي. إنهم يمدون القبائل بالاستمرارية والاستقرار المعتمدين داخل نظام يفتقر إلى قيادة سياسية قوية، ويقونها من السقوط تحت سيطرة قادة عسكريين. إن الأولياء يمارسون بفضل سلطتهم الروحية وظيفة تجعل منهم سادة الحدود.

كيف يتجلى باللموس هذا التوجه الخارجي؟ إن الأشكال تنوع سواء بالنسبة لقبائل العوام أو فيما يخص أولاد المرابطين. لنأخذ على سبيل المثال بعض الروايات الشائعة بصدد قبيلة آيت عدي التي تنتمي إلى آيت سخمان. إنها إحدى قبائل الأطلس الأكثر تخلفا وتوحشا وجهلا بشؤون الدين. إن استعمالها لهذه النعوت لا يعتمد فقط على الأحكام التي يروجها بعض سكان المدن أو غيرهم من الأفراد البعيدين عن المنطقة، بل يستند على حكم القبائل المجاورة وعلى التصور الذاتي لقبيلة آيت عدي نفسها. قد تبدو جميع القبائل بدون تمييز، من وجهة نظر البورجوازي الفاسي، في نفس المستوى من الإباحية والهمجية والعنف. لكن، وكما يحدث في الغالب عندما يلج المرء عالم القبائل، يكشف أن هناك تمييزا دقيقا بين رجال القبائل يقوم به العارفون بالمنطقة. ولعل هذا التمييز يعتمد بصورة خاصة على التقييم الذاتي الذي يقوم به رجال القبائل أنفسهم.

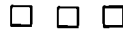
توجد قبيلة آيت عدي عند نهاية الطريق بكل ما في الكلمة من معنى. فهي تعيش في هضبة مقفرة لاتصل إليها طريق معبدة. وإلى وقتنا هذا لا يمكن الوصول إليها إلا مشيا على الأقدام أو ركوبا على البغال. يتعذر الوصول إليها، على ما يبدو، طوال فصل الشتاء، كما أن جميع الناس ينظرون إليها نظرة احتقار باعتبارها أكثر القبائل توحشا على الإطلاق. وما يثير الانتباه أن رجال آيت عدي يتبنون هذا الحكم إذ تروج بينهم حكاية ذات مغزى وعبرة يتداولها جميع أفراد القبيلة بما في ذلك الأطفال.

تروي الأسطورة ما يلي. ذات يوم حل بين آيت عدي نصاب يتظاهر بالتدين والتقوى. وكان في الواقع يهوديا. استضافه رجال القبيلة وعاملوه معاملة الفقيه العالم رغم جهله التام: فعوض تلاوة القرآن كان يردد أسماء بعض الأماكن المعروفة في المنطقة، وينتهي بهذه

الكلمات: «إني أرىكم بلادكم يارؤوس الحمير». انطلقت الحيلة على آيت عبيدي مدة طويلة رغم هذه الوقاحة الصارخة. وبقيّة القصة لا تبمنا هنا. لنسجل أن القصة تجسد مكر الأجنبي الكافر وخداعه، لكنها تجسد كذلك بوضوح كامل سداجة آيت عبيدي وغباءهم وجهلهم التام على المستوى الديني. ليست هذه الأسطورة الوحيدة التي تبرز روح السخرية التي ينظر من خلالها آيت عبيدي إلى ذائعهم وتاريخهم. فهناك قصة أخرى شائعة بينهم وبين جيرانهم تحكي كيف أن تصلب وعدوانية رجل يدعى أمحيش وزوجته تودة لحسن تسببا في اندلاع مسلسل دامي من الاعتداءات والمعارك على إثر نزاع بسيط بصدد أحد المراعي. ومع أن القصة معروفة لدى الجميع، فإن القبيلة تمنع ذكرها لحد الآن اعتقادا منها أن ذلك قد يجلب الشؤم على القبيلة ويتسبب في إثارة نفس الأحداث الدامية. أما مغزى القصة فيمكن تلخيصه على النحو التالي: «إننا نعترف بضرورة الكف عن النزاع والميل إلى الأخذ بالثأر، لكن ذلك لا يمنعنا من الاستمرار فيه».

هناك رواية أخرى تُحكى عن آيت عبيدي لتفسير لجوئهم إلى تلك الهضبة المقفرة، وهي في الغالب متداولة خارج القبيلة. إنها تتحدث عن العنف الشديد الذي قاوم به رجال آيت عبيدي سلطانهم الشرعي المولى الحسن الأول. يبحث هذا التفسير على الاستغراب لأن قبيلة آيت عبيدي لم تنفرد قط بمقاومة السلطان، كما أنها لم تشكل أهم قبيلة من بين القبائل التي تحالفت لمنع تغلغه في الجبل. إن التفسير، كما هو الحال غالبا في مثل هذه الروايات، يكون انتقائيا: ينطبق تفسير ما على حالة معينة دون أن ينطبق على حالة أخرى. إنه ليس تفسيرا شموليا.

إن ما يبمنا في هذا السياق هو أن الرواية تؤكد مرة أخرى على قيمة لاحتراهما القبائل التي تتداول الرواية، وهي الخضوع للسلطة المركزية (أو بالأحرى لم تكن تحترمها قبل أن ترغمها على ذلك ظروف الواقع الحديث، إن زمن الرواية يرجع إلى ما قبل المركزية المفروضة حاليا).



كل هذا يشخص موقف السخرية من النفس الموجود لدى قبائل العوام، هذا الموقف تعبر عنه الأساطير المتداولة لديها. إن الأمر يتجلى بصورة أدق بالنسبة لأولاد المرابطين. لقد أقامت الطبيعة هنا وضعية تجريبية شيقة، لأن العناصر تظل ثابتة ماعدا متغير واحد وهو المسافة الفاصلة بين الجبل والسهل حيث توجد المراكز الحضرية التي يشع منها الاسلام بمضامينه الروحية الاصلاحية وبتعاليمه في الحلال والحرام.

يوجد في الأطلس الكبير عدد كبير من الزوايا، وهي مؤسسات تتمتع بالحرمة لأنها أضرحة وأماكن تحكيم وحج بالنسبة للقبائل المجاورة. تتشابه هذه المراكز في عدة مستويات، لكنها تختلف من حيث الحجم والأشعاع وبعض الجوانب الأخرى. ومن المفروض أن يطغى جانب التشابه لأن جميع الأولياء ينحدرون من جد واحد: في هذه المنطقة الجبلية حيث يلتقي الأطلس المتوسط بالأطلس الكبير الأوسط، ينتسب معظم الأولياء، بل كل ذوي الخطوة منهم، إلى نفس الجد الأعلى وهو سيدي سعيد أحنصال ويزعمون أنهم أحفاده من صلبه. بيد أن ما يجمعهم من قرابة دم حقيقية أو مزعومة لا يمنع من قيام تنافس حاد بينهم.

تحتل الزوايا مواقع جغرافية مختلفة كما رأينا سابقا. ويقيم الأولياء عموما على الحدود الرئيسية الفاصلة بين قبائل العوام: بعضهم في قلب الجبل وآخرون على مقربة من السفوح. إن التعارض الحاد الناتج عن اختلاف الموقع الموجود بين الزاوية الأصل وبين زاوية تامكة الواقعة نحو الشمال قرب السهل يمدنا بمثال يساعد على المقارنة.

يتفق أولياء الزاويتين حول نقطة هامة تتعلق بالعقيدة والسلوك، وهي أن الرقص (أجيدوس) مُنافٍ للإسلام وللسلوك القويم. وهذا حكم شائع في المغرب تزكبه حركة الإصلاح الديني. إلا أن هذا النمط من الرقص يشكل جانبا أساسيا ومحبوبا من فولكلور القبائل البربرية. إن ما يثيره الرقص من انفعالات قوية يشبه ما كان يثيره المسرح لدى الطهرين إبان القرن السابع عشر في أوروبا. إن ما يؤدي إليه الرقص القبلي من اختلاط الرجال بالنساء يثير استمزاز سكان الحواضر وجميع من يقعون تحت تأثيرهم. لقد اتفقت زاويتنا أحنصال وتامكة على إدانة الرقص وتحريمه. ومن المحتمل أن شيوخ الزاويتين اجتمعوا في أواخر القرن الفارط بهدف تدارس قضايا دينية ومشاكل هامة أخرى، واذك اتفقوا على الإمساك عن الرقص احتراماً لما يفرضه الدين وتوقيراً لنسبهم الشريف (١). لقد امتثلت زاوية تامكة وفروعها لقرار المنع المتفق عليه، ومازالت إلى حد الساعة تفرض الغرامات على كل من أحل به من اتباعها. أما أتباع زاوية أحنصال الرئيسية فلم يلتزموا بالمبدأ المشترك، فبعد مرور فترة قصيرة على اتخاذ القرار ازداد لدى إحدى العائلات السائدة مولود ذكر، فكان الفرحة قويا إلى درجة أن الأقارب راحوا يرقصون كالمجانين.

كان لهذا الخرق السافر وقع كبير لأنه مخالفة للشرع وخروج عن الاتفاق المعقود. لم يتحمل أتباع زاوية تامكة ذلك، فأعلنوا الحرب على أبناء عمومته المارقين العاجزين على ضبط

1 من الصعب تحديد تاريخ اللقاء الذي تم فيه الاتفاق، وكذا تاريخ الأحداث التي تلت. تم ذلك في الفترة التي كان فيها المدعو أحمد أو أحمد سير الزاوية الرئيسية، ويوافق هذا «العهد» مرور الأب دي فوكو بمنطقة نفوذ أحنصال، رغم أن الرحلة لم يتمكن من زيارة هذه الزوايا. مر دي فوكو بهذه المنطقة فيما بين 1883 و 1884.

النفس. ويقال إن القتال دام بينهما سبع سنين بسبب ذلك، وفي هذا الرقم ما يثير الشك في صحة «الرواية»، ويوحى بأن أحداثها أصبحت مزيجاً من التاريخ والأسطورة. لقد اتبعت الصراع بفضل تدخل وتحكيم بعض قبائل العوام المجاورة، وفي هذا الحدث مفارقة لأن الأدوار باتت معكوسة. فقبائل العوام المهيمنة والمتوحشة والميالة إلى النزاع اضطرت لممارسة ضغط معنوي كبير وللقيام بالتحكيم من أجل وضع حد لصراع حصل بين من يفترض فيهم أن يكونوا مسلمين لزوماً وضرورة.

هناك جانب آخر يدركه سكان المنطقة بوضوح. فالكل يعرف رغم خطورة الرقص على المستوى الانفعالي أن المسبب الحقيقي للنزاع هو التنافس القائم بين الزاويتين من أجل النفوذ. لقد تجاوز هذا الصراع الحدود المعهودة وتخلت الزاويتان عن مبدأ المسالمة. تتضمن هذه الرواية دلالات متعددة تؤكد الخط العام لتحليلنا. إن جميع الوحدات المعنية تقر وتعترف شكلياً بالقيم المنسوبة لاسلام الحواضر الذي تمثل فاس نموذجاً الاسمي. إن هذه القيم تحرم الرقص، ومن ناحية المبدأ هناك اجماع بصدد هذا التحريم. لكن الامتثال لهذا الاجماع يتفاوت حسب مستوى الضغط الذي تتعرض له الزوايا. إن الزوايا التابعة لتامكة تقع قرب السفوح حيث تقيم بعض القبائل الموالية لها. لذا فإن هذه الزوايا مطالبة بارضاء ميولات قبائل تخضع لنفوذ الحواضر. إن الاحتفاظ بأتباعها يفرض عليها مواجهة نفوذ الفقهاء، وبسبب هذه المنافسة يتحتم عليها أن تساير قيماً أقرب إلى قيم العلماء.

أما الزاوية الرئيسية فتوجد في وضع مخالف. إنها أقدم من تامكة، وليست في حاجة إلى توسيع رقعة نفوذها، والأهم من ذلك أنها تقع في قلب الجبال على بعد ما يقرب من نصف يوم مشياً على الأقدام من خط تفريق المياه الفاصل بين الواجهة الأطلسية والصحراء. تعيش القبائل الموالية لها في الجبال وفي السفوح القريبة من الصحراء. يضطر أولياء أحنصال إلى منافسة بعض الأولياء الآخرين لكسب الأتباع، لكنهم لا يواجهون نفوذ أي مركز ديني يستند إلى المدينة. لذا تظل المثل الطهرية بعيدة كل البعد، ولا تتوفر على سند أو تركية في عين المكان. لا غرابة إذن في أن أتباع هذه الزاوية لا يناجهم أي شعور بالانتم عندما يستسلمون لرغبتهم في الرقص.

تجسد زاوية أحنصال السياق القبلي الصرف، حيث تحظى قيم «المركز» باعتراف شكلي لإيرافقه تطبيق عملي. إن القبائل في حاجة إلى سلالات الأولياء وإلى زعامة دينية، لأغراض دينوية مثل التحكيم والوساطة وضممان الاستمرارية وتسهيل التجارة الخ... إنها لا

تعر اهتماما للصفاء الديني في حد ذاته. إن أكثر الحالات إرضاء للقبائل أن تتوفر على أولياء محليين يحبون الرقص ويمكنهم نسبهم الشريف - أي صلتهم بمنايع الاسلام - من مضاهاة فقهاء المدن. هكذا تنمحي كل عوامل التوتر العميق اذ يمكن اثبات الصفة الاسلامية دون التخلي عن الممارسات المتوارثة.

يختلف الوضع بعض الشيء عندما نقرب من السهل أو عندما يتزايد ضغط الحواضر لسبب أو آخر. إن زاويتي تامكة وأحنصال تقومان بنفس الوظائف، غير أن الأولى تعمل في مجال يخضع جزئيا لتأثير الحواضر.

هكذا يعلن الجميع عن تشبهم بنفس المبادئ، لكن الظروف هي التي تمل الطريقة التي تصاغ بها أشكال التكيف مع متطلبات الحياة القبلية.



لنأخذ مثالا آخر. تروج في منطقة نفوذ زاوية أحنصال أسطورة بالغة الشهرة تروى مع بعض الاختلاف في تفاصيلها، يمكن أن أسميها برواية صانع الملوك. يدعى بطل هذه الرواية سيدي محمد نوت بابا، وهو جد لسلالة فرعية شريفة تنتمي للزاوية الرئيسية. اذا صحت أخبار هذه الرواية، فإن أحداثها ربما وقعت حوالي نهاية القرن السابع عشر في عهد السلطان المولى الرشيد. يبدو أن هذا الأخير أرسل إلى الولي مبعوثا ليستفسر عن الطريقة التي مكنته من التقرب إلى الخالق والتوصل إلى تلك الدرجة الرفيعة من الولاية. ذهل مبعوث السلطان بما كشف عنه الولي من الكرامات، ومن تلك الكرامات أن بغلة ولدت بغلا من أثر دعائه. في المقابل طلب الولي من السلطان إطلاق سراح عدد من السجناء ينتمون لقبائل موالية له. رفض السلطان تلبية الطلب فنارت نائرة الولي وقرر أن يعاقب العائلة المالكة بوسائله الخارقة. دق وتدا سحرها في الأرض من صنف الأوتاد المعدنية المستعملة لربط الدواب، وهو يرمز للذكورة شكلا ووظيفة عندما يغرس في الأرض، ويستعمل اللفظ للإشارة إلى العضو التناسلي. لن أغامر باستقصاء أبعاد فرويدية واضحة توحي بها بعض جوانب هذه الأسطورة.

ما أن دق الوتد في الأرض حتى اعترت الدولة موجة من الاضطرابات انتهت بموت المولى الرشيد، بل وقع ما هو أخطر حيث أعقبت وفاته فترة انتقالية فوضوية من النوع الذي كثيرا ما عرفه التاريخ المغربي. عجز المولى اسماعيل عن إخماد تلك الفتنة، فقصده الولي طلبا للنصيحة، وأقام بضعة أيام بالزاوية الرئيسية لعرض حالته. بعدما منح الولي أذنا صاغية

لشكاوي السلطان أشار عليه بالحل. لاتبنا هنا التفاصيل المتعلقة بصالح الولي ومغامرات السلطان، بل المهم أن هذا الأخير عمر على الورد، وما أن اقتلعه من مكانه حتى وجد نفسه في مدينة فاس حيث بايعته عامة الشعب.

تشكل هذه الأسطورة بما توحى به من مضامين فرويدية متصلة بالورد المستل، نموذجاً ممتازاً لتاريخ المجال الصحراوي حيث يتوقف الرخاء على ما يمتاز به السلطان من صفات الرجولة. ولا يهنا هذا الجانب بقدر ما يهنا، من زاوية موضوعنا، التأكيد على ما تتسم به الأسطورة من سذاجة أيديولوجية. إن مضمونها المباشر ومغزاها واضحان كل الوضوح. فهما يهدفان إلى تعزيز نفوذ سلالة الأولياء المحلية إذ يجعلان منها، خلافاً لكل احتمال تاريخي مولية السلاطين، وتمنحها سلطة الفصل في الشؤون السياسية للعاصمة (2).

تلك هي الأهداف الواضحة لهذه الرواية، تنكشف بصورة مباشرة. لكن الأسطورة على بساطتها تؤكد بصورة لاشعورية مشروعية الملكية المركزية التي لم تكن تمارس أية سلطة فعلية على المستوى المحلي، بل كانت تواجه بالتحدي والانفصال الجماعي. فالقبائل كانت تمتنع عن تأدية الضرائب وترفض الاعتراف بموظفي الدولة، وتتصدى لكل المحاولات التي كانت محلة السلطان تقوم بها للتوغل داخل أراضيها. عندما تذكر القبائل هذه الرواية، فهي تسعى إلى إثبات نفوذ أوليائها المحليين، كما تسعى إلى تلمين صلاتها بالاسلام. لكنها عن طريق نفس الرواية، تعترف دون قصد بالسلطة المركزية، لأنها لا تشير بأي شكل من الأشكال إلى أن الولي — البطل كان باستطاعته أن يستولي بوسائله الخارقة على العرش. كل ما هناك أنه استطاع بهذه الوسائل أن يرد للعاهل سلطته المفقودة.

تشخص هذه الأساطير المتنوعة النقطة الأساسية التي نعتمد عليها في تحليلنا، رغم أنها لاتمدنا ببرهان قاطع، وهي أن الاسلام يتعامل مع أصناف مختلفة من البنيات الاجتماعية. إذا كان العلماء يمثلون أهم تعبير عن الاسلام وأوفاه، فإن كثيرا من البنيات الاجتماعية، والقبلية منها على الخصوص، تعجز عن توظيف مثل هؤلاء الفقهاء — الكتبة وتستعيز عنهم بوسائل أخرى لضمان ارتباطها بالدين. يمكن اعتبار أسر رجال الصلاح نموذجاً لهذا التعويض، وهو نموذج منتشر داخل الأوساط البربرية تقابله نماذج مشابهة في أوساط أخرى. إن هناك علاقات فكرية وتنظيمية تشد سلاطات الأولياء إلى الجماعات الصوفية الحضرية. لكن بالرغم من تشابه المصطلحات، وبالرغم من العلاقات التنظيمية القائمة بينها في بعض الأحيان، فإن

2 ليس لهذه الأسطورة أساس تاريخي، لأن السمات البارزة لهذه السلالة تمثل في الاستقرار واستمرارية الإقامة في الجبل، وكذا في الامتناع عن أي تدخل في الشؤون السياسية للحواضر. ويمكن إبراز توافق بين الخاصيتين.

الظاهرتين تختلفان اختلافًا من حيث الطبيعة والوظيفة. إذا اقتصرنا على مسألة انتشار الأفكار الصوفية فإن تحليلنا لن يتقدم بشكل ملموس. يجب أن نفهم بدقة دور الأولياء وما يكتسبه هذا الدور من دلالة داخل سياقهم الخاص. على ضوء هذا الفهم، تبدو علاقتهم بالأفكار الصوفية واهتمامهم بها أمرًا لا أهمية له. لا يمكن ضبط وظيفة سلالات الأولياء وما تكتسبه من دلالات إلا إذا أخذنا الواقع القبلي بعين الاعتبار.

تختلف هذه السلالات عن العلماء، وتبدو منحرفة عن الإسلام الصحيح من زاوية القيم والمعايير، إلا أنها لاتعادي هذه القيم والمعايير بشكل صريح. ان دورها لا يخلو من غموض. فهي تخدم بالأساس أغراضا قبلية، لكنها مطالبة في آن واحد بدمج القبائل داخل الإطار العام للإسلام الحضري. إنها مطالبة بالتوفيق بين الحاجيات القبلية ومتطلبات الانتماء الى الأمة الإسلامية. إنها تعوق انتشار الإسلام في شكله الطهري، وتمنح القبائل ما يبرر ادعائها بصلاح دينها وامتلاك ما يشكل الهيكل المؤسسي للعقيدة. لذا فهي تفسح المجال لانتشار الإسلام بواسطة الممارسات التي تبعتها عنه.

الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة ملاحظات حول أطروحات كلنير

تعد الانقسامية من بين النظريات التي تمارس إغراء كبيرا على الباحثين في ميدان المجتمع القروي بالمغرب. حاول ارنست كلنير تطبيق هذا النموذج على قبائل الاطلس الكبير الأوسط في كتابه الذي صدر بالانجليزية منذ بضع سنوات تحت عنوان «صلحاء الأطلس» (1). من خلال هذه الدراسة يحاول المؤلف الاجابة عن مجموعة من الأسئلة أهمها هو: كيف يتم الحفاظ على الأمن داخل هذه القبائل في غياب جهاز الدولة؟ يرى كلنير أن الجواب يكمن في الطابع الانقسامى لهذه القبائل، وفي الدور الذي تقوم به «السلالات المبعجلة» (2). هناك باحثون آخرون درسوا قبل كلنير واقع القبائل المغربية من خلال النظرية الانقسامية، ومن بينهم على الخصوص د.م. هارت الذي قام بدراسة ثلاث قبائل : آيت عطا، وبني ورياغل بالريف، ودكالة.

وحيث أن أحد فصول كتاب كلنير قد تم نشره مترجماً إلى الفرنسية في «المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع» (3)، فإننا نرى من المناسب مساءلة بعض الأوجه الأساسية من النظرية الانقسامية التي درست من خلالها القبائل الموالية لزاوية أحنصال، وذلك بتركيز النقاش أساسا على أهم مؤلف كتبه كلنير وهو «صلحاء الأطلس»، ولن نشير الى مقالاته العديدة الأخرى إلا لتحديد هذا الجانب أو ذاك. ونشير إلى أن هذا النقاش لأطروحات كلنير يعتمد

1 — Ernest GELLNER. *Saints of the Atlas*, London, Weindfeld. and Nicolson, 1969

2 D.M.HART. « Segmentary systems and the role of « five fiths » five in the rural Morocco », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, n° 3, 1er semestr 1967.

3 E. GEILLNER. — « Comment devenir marabout ? » *B.E.S.M.* numéro double 128-129, paru au cours du 1er trimestre 1976, pp. 1-43.

على أمثلة مستمدة من بحوث ميدانية أجريت حول آيت عطا وهي، كما يشير إلى ذلك الكاتب نفسه، من أهم القبائل الموالية لزاوية أحنصال. يستحيل في حدود هذا المقال أن نتناول مجموع الأفكار والفرضيات التي يتضمنها كتاب كلنير، لذا سنركز الحوار على ثلاث نقط أساسية نلخصها فيما يلي:

□ التَّسَبُّب ودوره في تحديد هوية الفئات الاجتماعية.

□ التناضد والتراتب الاجتماعي : تؤدي هذه الاشكالية الثانية إلى وضع السلطة السياسية موضع تساؤل.

□ الخصائص المميزة للصلحاء ذوي التَّسَبُّب العامي (الصلحاء الذين لاينحدرون من نسب نبوي شريف). وبصورة مركزة خاصية المسألة لدى الأولياء ودورهم السياسي. وسوف نهي هذا البحث ببعض الملاحظات حول دور البنية ودور التاريخ في عملية بروز الأجداد الذين يعطون للفئات الاجتماعية هويتها.

قبل التطرق لهذه النقط الثلاث المشار إليها سابقا نعرض ملخصاً لأهم جوانب النظرية الانقسامية. (4)

1. الانقسامية وأهم نتائجها

أخذ كلنير نظرية الانقسامية عن الباحث الاثروبولوجي الانجليزي إيفنس — بريتشارد الذي استعملها في دراسة مجتمعات إفريقية شمالي الصحراء وجنوبها⁽⁵⁾. ما هي الخطوط العريضة لهذه النظرية على النحو الذي استعملها به كلنير لدراسة قبائل الأطلس الكبير الأوسط ولفهم دور السلالات المبعجة من رجال زاوية أحنصال؟ يتكون المجتمع الانقسامي من فئات متداخلة فيما بينها. كل نقطة من نقط التداخل تحدد وحدات من مستوى معين: فالقبيلة مثلا تشتمل على سلالات ترتبط فيما بينها حسب بعض

4 لقد نشر المؤلف كتابات أخرى هي بمثابة صيغ مركزة لنظرية الانقسامية :

« Système tribal et changement social », *Annales Marocaines de Sociologie*, 1969, pp. 3-19 (num. unique) « Saints of the Atlas », *Mediterranean Countrymen*, edited by Julien Pitt — Rivers, Mouton et Co/Maison des Sciences de l'homme, Paris, La Haye, 1963, pp. 145-159 « Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain », *Annales Economie, Sociétés, Civilisations*, mai-juin 1970, pp. 699-712.

E. EVANS-PRITCHARD. — *Les nuers*, trad. Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1968 — 5 (Édition anglaise : Oxford, Clarendon Press, 1937) — *The Sanusi of Cyrenaica*, nouvelle édition, Oxford, Clarendon Press, 1973 (cf. surtout les chap. I et II).

المبادئ، ويكون مجموعها وحدة اجتماعية — سياسية تتمتع بقدر من الاستقلالية. تشكل كل واحدة من هذه السلالات قسمة اجتماعية⁽⁶⁾. وتندرج كل وحدة اجتماعية تحت نسب يحدّد بدون أي التباس نوعية العلاقات الموجودة سواء بين الفئات أو بين الأفراد، وبذلك تنعدم إمكانية وجود التزامات متناقضة.

عادة ما يبرر النسب أو الانتماء لمنطقة جغرافية واحدة وجود علاقات بين القسمات الاجتماعية. إلا أن كلنير يقترح تخصيص استعمال مفهوم الانقسامية للمجموعات التي تعتمد على النسب وحده لتقعيد العلاقات بين القسمات⁽⁷⁾. تعتمد قبائل الأطلس الكبير الأوسط على الزواج بين الأقارب. ويتم تحديد هوية الفئات بالاستناد إلى مجموعة من الأجداد صعدوا إلى أعلى مستوى حيث تلتقى جميع الانساب عند جد موحد تُعرف به القبيلة الواحدة أو الحلف القبلي.

تشكل القسمات المتداخلة بنية متفرعة على صورة شجرة تمتد فروعها انطلاقاً من القمة وتفرع أكثر فأكثر نحو القاعدة. وتنتج مختلف التفرعات في كل مستوى وحدات تحول دون تسرب عناصر خارجية، وتتكامل فيما بينها في نفس الوقت. وهكذا تنحدر فروع مختلفة من أبناء الجد الموحد تتولد عنها فروع جديدة، ويستمر المسلسل على هذا النحو إلى أدنى مستوى وهو مستوى الأسرة. كل جيل من الأجداد يشكل في آن واحد رابطة ونقطة انفصال، فهو نقطة انفصال لأنه يحدد قسمات جديدة. كل جيل من الأجداد يمثل إذن مستوى من الانقسام والتداخل: فالمستوى الأول قد يكون مثلاً هو القبيلة، والثاني فرع قبلي، والثالث السلالة، وهكذا إلى أدنى مستوى. بالنسبة للجماعات، تتم مفهومة هذه البنية عن طريق النسب، أما على المستوى الفردي فيمكن أن نعبر عنها في شكل دوائر متحدة المركز أكبرها تمثل الوحدة التي تفوق مستوى القبيلة مثلاً بينما يمثل الفرد أصغرهما⁽⁸⁾.

تقوم كل قسمة بوظيفة خاصة، تتولى العائلة الواسعة استغلال الميراث العائلي، بينما تشرف السلالات داخل القرية على قضايا توزيع الأرض والماء. أما المشاكل المرتبطة بالعلاقات الخارجية (مثل ضبط الحدود والمراعي، وتنظيم السوق الخ.) فهي من اختصاص القبيلة باعتبارها القسمة العليا والنهائية.

GELLNER. — *Saints...*, pp. 42 — 43 6

المرجع السابق، ص 48. 7

GELLNER. — *Saints...*, pp. 36-37 et 38-39 8
انظر الخطاطين اللتين عرضهما المؤلف.

ورغم اختلاف الوظائف، تخضع مختلف القسامات الاجتماعية لنموذج تنظيمي موحد حيث أن نفس البنية تتكرر في مختلف المستويات، وهكذا تبدو السلالة وكأنها عبارة عن قبيلة مصفورة. وهذا ما دعا كلنير إلى التأكيد على ظاهرة الانغلاق التي تطبع البنية الانقسامية (9). هناك خاصية ثالثة هامة تميز البنية الانقسامية، وهي ان الفئات الاجتماعية المتنازعة في مستوى معين تتحالف في مستوى أعلى بصورة تلقائية. إن النزاع القائم بين سلالتين حول مشاكل تتعلق بالماء أو الأرض لا يمنعهما من التحالف داخل قسمة لمعارضة قسمة أخرى منافسة داخل القبيلة. وإذا ما تعلق الأمر بمحاربة قبيلة معادية داخل اتحادية واسعة، تتحالف القسمتان بصورة تلقائية داخل نفس القبيلة (10).

تمتاز الفئات التي تتعین بالنسب (والنسب الأبوي هو الشائع في المغرب عموماً) باستقرار نسبي. تنشأ الفئات عن الانقسام الحاصل من الأعلى إلى الأسفل، ويعبر عن نشوئها أجداد يمثل كل واحد منهم نقطة انشطار في كل مستوى من مستويات الانقسام. وتشكل المصالح المشتركة أساس ائتلاف المجموعات الجديدة، لكن كلما دعت الضرورة الى الوحدة يتم استحضار الجد الأعلى كمرجع رمزي تنحدر منه مجموع تلك السلالات. يسمى كلنير هذه العملية بعملية الانصهار، ويفترض، رغم إقراره بصعوبة تحقيق هذا الافتراض، أن الانصهار والانشطار يساعدان على ضمان استقرار عدد معين من القسامات في كل مستوى من مستويات الانقسام، رغم تقلبات الظروف التاريخية (11). تستعير عمليات الانشطار والانصهار هذه رمزيها من علاقات النسب الأبوي.

إن أي مجتمع لا يمكن اعتباره مجتمعاً انقسامياً مجرد أنه يخضع لنمط التنظيم الذي وصفناه سابقاً. إن المجتمعات الانقسامية تتميز باعتمادها على تداخل القسامات، وعلى ما يطبعها من تعارض وتكامل كمبدأ أوحد للتنظيم والتسيير (12).

تجهل المجتمعات الانقسامية أي نوع من التراتب الاجتماعي. وعلى المستوى السياسي تظل سلطة الرؤساء ضعيفة ومحدودة.. كما أن المساواة السائدة داخل هذه المجتمعات وفيما بينها تمنع من ظهور زعامات قوية، وتحول ضد بروز أجهزة متخصصة تحتكر العنف المشروع وتكفل بالحفاظ على النظام والأمن. بتعبير آخر، تحول البنية الانقسامية ضد تمرکز السلطة في هيئة أو جهاز خاص (13).

9 المرجع السابق، ص 49

10 GELLNER. — Saints..., pp. 41-42

11 المرجع السابق ص 60-61.

12 GELLNER. — Saints..., pp. 41-42 et 54-55

كيف يتم الحفاظ على النظام داخل المجتمع الانقسامي؟ يُجيب كلنير بأن توازن العنف وما تفرضه وظيفة التحكيم التي يقوم بها الصلحاء من الاعتدال، هذان العاملان يضمنان وحدهما استمرار قدر من الاستقرار والأمن (14).

تلك هي أهم عناصر النموذج الانقسامي الذي تمثل قبائل الأطلس الكبير أدق مثال له حسب كلنير (15). فهي حسب تصوره لا تعرف أي شكل من التراتب أو تقسيم العمل، كما أن نظام الرئاسة داخلها نظام ضعيف. إن البنية الانقسامية، ونفوذ الصلحاء يفرضان على سلطة رئيس القبيلة حدودا لا يمكن تجاوزها. ويلج كلنير على هذه الفكرة مرة أخرى في مقال جديد سبق أن أشرنا إليه، حيث يؤكد أن قبائل الأطلس الكبير الاوسط لا تعرف أي نوع من التراتب الدائم الذي يحظى بالاعتراف الرمزي.

- من جهة أخرى تحد سلطة الصلحاء مجال سلطة الرؤساء العاملين. إن الجماعات

الدينية تعرف التراتب واللامساواة على عكس الجماعات العامة. كما أن تمركز السلطة واستمراريتها يعطيان للرئيس قدرة فعلية على التسيير. إن الله هو مصدر سلطة الولي، وليس باستطاعة البشر وضع حدود لها. أخيرا يوجد الصالح فوق كل النزاعات الانقسامية. محايد ومسالم يمارس مهمة التحكيم في جميع الصراعات، يفضله تستطيع جماعات العاميين أن تتجنب الحروب الدائمة، وأن تقيم علاقات تعاون بينها. يضمن الولي استمرارية مجتمع يهدده الانفجار من جراء ما ينتج عن بنيته من نزاعات. أخيرا يشكل الصالح صلة الوصل التي تربط القبائل بالأمة الاسلامية (16).

هذه بإيجاز أهم نتائج المفهوم الانقسامي الذي درست من خلاله قبائل الأطلس الكبير الأوسط البربرية. نخلص الآن إلى مناقشة النقط التي اقترحنا في بداية هذا العمل لتكيز النقاش حولها.

13 المرجع السابق، ص 44-45، ص. 64، ص. 81 - 85 وص. 91 وما تلاها، حيث تورد الحالة القصوى لآيت عدي لكوسر لتشخيص أطروحة المؤلف حول ضعف سلطة الرؤساء والمؤسسات العامة. بصدد هذه المسألة راجع كذلك :

GELLNER. — «Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain», art. cit., pp. 702-703.

GELLNER. — Saints..., pp. 41-43-52-53 et 67-68. 14

المرجع السابق، ص 64. 15

GELLNER. — Saints..., op. cit., pp. 74-78, 85-87, 126-136, «Pouvoir politique et fonction religieuse», Annales, op. cit., p. 702. 16

II. التَّسَبُّب والتَّصَوُّر والدَّمَجُ والتَّرابُّ

يشكل النسب نمط التصور السائد للتنظيم الاجتماعي لدى قبائل الأطلس الكبير الأوسط. وتعتبر سلسلة الأجداد عن نقط التداخل والانشطار التي تحدد هوية الفئات الاجتماعية ونوعية العلاقات القائمة بينها. نتفق مع كلنير حول هذه الجوانب، كما نساير تحليله عندما يبنه إلى أن الاعتماد على النسب كنمط للتصور، يوظف لتبرير الأوضاع القائمة. ذلك أن النسب يلعب هنا نفس الدور الذي يلعبه التاريخ في مجتمعات أخرى.

هناك ظاهرة يبدو أنها لم تثر انتباه الباحثين الآخرين الذين اعتمدوا النظرية الانقسامية، وهي عملية اختيار الجد، عندما يتعلق الأمر بقسمة قبلية تتكون من عناصر لا تنتمي إلى نفس الأصل. هذه الظاهرة شديدة الانتشار، تحدث في ظروف الحرب والغزو، أو عندما يغير أناس لسبب أو لآخر انتماءهم على مستوى السلالة أو القسمة القبلية أو القبيلة، أو على المستوى الجغرافي بالنزوح من منطقة إلى منطقة أخرى. في كلتا الحالتين يتم دمج المجموعات المغلوبة والدخيلة في نسب الغزاة أو من يمنحونهم حق اللجوء والضيافة.

لاداعي هنا للتأكيد على مسألة الدخلاء. فجميع الدراسات الاثنوغرافية والسوسولوجية تبرز حركية السكان المغاربة في الماضي عبر المناطق، وقدرة المجموعات التقليدية على دمج الدخلاء (17). يكفي أن نأخذ هنا بعض الأمثلة من خلال الدراسة التي أجريت على قبائل آيت عطا لتوضيح النقط التي نحن بصدد مناقشتها.

استولت قبائل آيت عطا كما هو معروف في أوائل عهد الحماية على عدد كبير من واحات درعة (18)، حيث سيطرت على الأراضي والأشجار والماء وأقامت عدة مستوطنات. إن العطاويين عندما يقيمون بقرية ما يقومون على الفور باستبدال اسمها باسم جديد. وهكذا بعد أن استولت قبيلة إلمشان على قرية أسريز بالقرب من زاكورة، أطلقت عليها اسم أسريز

Jacques BERQUE. — Structures sociales du Haut-Atlas, Paris, P.U.F., 1955, p. 63-64. (17)

Général SPILLMANN. — Les Ait-Atta du Sahara et la pacification du Haut-Dra, 18

Rabat, Félix Moncho, 1936, p. 11 et surtout pp. 35-37.

بَلْمُشَانْ (19). لكن التغيرات لا تقف عند هذا الحد: فكنتا السلالتان اللتان تتكون منهما ساكنة القصر تحملان أسماء لأجداد من برابر آيت عطا ينتمون إلى القبيلة الغازية. غير أن البحث الميداني يبرز أن أغلبية السكان عرب رُحَا وحراطين. إننا هنا بكل تأكيد أمام ظاهرة شائعة جدا تتمثل في تبني العناصر المغزوة ومجها من طرف الغزاة.

بهذا الأسلوب يبرر الغزاة شرعية وجودهم واستحواذهم على أراضي القرية، كما يحاولون إعطاء صورة متجانسة بالنسبة للخارج عن المجموعة التي يشكلونها مع «مُسْتَقْبِلِهِمْ». ما هي وظيفة الجد في هذا الاطار؟ إنها بالتأكيد، كما يقول كلنير، وظيفة تحديد هوية المجموعة لكنه، على ما يبدو، يساعد في ذات الوقت على التمييز داخل المجموعة نفسها فيما بين الأسلاف الحقيقيين وغيرهم، أي بين الغزاة والحاضرين لهم. في الحالة التي نعرضها هنا، لا يتم انتخاب رئيس القرية إلا من بين ذرية الجد.

قد يقال إن طريقة الدمج التي نتحدث عنها هنا طريقة خاصة لا توجد إلا في الواحات، وانه لا يمكن معايتها داخل مجموعات الرحل مثل آيت عطا الذين ينتقلون بين جبل صفرو والاطلس الكبير الاوسط. كما يمكن القول بأن عدد «الدخلاء» يظل في جميع الأحوال ضعيفا جدا كما يدعي ذلك كلنير. إن هذه الاعتراضات لا قيمة لها ويمكن تفنيدها بالاعتماد على تحليل بعض الحالات.

نعود الى مثل آيت عطا، وهي من القبائل التي طبق عليها كلنير نظرية الانقسامية. إن عدد مجموعات الدخلاء الذين تم دمجهم في هذه القبيلة رغم انهم ليسوا من أصل عطاوي مرتفع جدا، ونفس الظاهرة يمكن معايتها لدى أغلبية القبائل المغربية.

هناك أولا الاتحاديات المبعثة التي لم يتبق منها سوى مجموعات متفرقة بين قبائل آيت عطا في مناطق مختلفة من جبل صفرو وأكنات. لقد حافظت على أسمائها السابقة، لكن آيت عطا أنفسهم يترددون طويلا قبل تصنيفهم في عداد الدخلاء. أشهر الحالات على الاطلاق في هذا المجال تمثلها مجموعات إْمْلُوَان التي يوجد بعض شتاتها في مناطق أخرى من المغرب. هناك من جهة أخرى بعض القبائل التي التحقت باتحادية آيت عطا، مثل بني محمد وهي قبيلة عربية بتافلات، فقدت تماسكها السابق وتشتتت مجموعات كثيرة منها اندمجت على الخصوص في قبائل آيت عطا الموجودة بتافلات (آيت نَحْبَاش) وفي درعة (مثل

آيت إزفول لَكِنَاوَة (20). هناك مثال آخر : يشكل آيت علوان مع آيت إزفول أحد أمحاس آيت عطا، رغم أنهم في الغالب من أصل عربي. فهم عبارة عن مجموعة موالية للاتحادية، لا تتمتع بنفس الحقوق السياسية التي تتمتع بها المجموعات الأخرى. وأخيرا هناك مجموعات دخيلة أخرى موجودة ضمن آيت عطا نُوَمَالُو التحقت بسلاطات أو بقسمات قبلية عطاولية، نكتفي منها بذكر مثالين نموذجيين هما آيت شاكر وآيت شعيب.

المجموعة الأولى التحقت بآيت إزفول واندجحت داخل آيت عطا نومالو حيث أصبحت موالية لها، أما المجموعة الثانية التي تتألف من بقايا قبائل عربية قديمة من جنوب الأطلس، فقد تفرقت عناصرها واندجحت مع آيت ولال في الجنوب وآيت ولال من آيت عطا نومالو. تنتمي قبيلة آيت شاكر وآيت شعيب إلى أصل عربي حسب روايتها الخاصة، ويعترف لهم آيت عطا بذلك. إن هناك أمثلة كثيرة من المجموعات تم دمجها عن طريق الغزو، أو التحقت عن طواعية بقبائل أخرى في ظروف تاريخية مختلفة، ولا داعي هنا لتعدد الأمثلة.

إن الأمثلة المعروضة تمكن من إدخال فكرة علاقة الولاء والتبعية، وتؤدي الى طرح مسألة أساسية هي مسألة التراتب الاجتماعي. صحيح أن هذا التراتب لا يأخذ شكلا حادا، لأن هناك كثيرا من الوضعيات تفرض على المجموعة إبراز تلاحمها قبل كل شيء، ومن المؤكد أن هذا الجانب هو الذي سيطر في الماضي لأنه شرط ضروري من شروط صد العدوان الخارجي. إذا كانت الحالة العادية تدعو الى طمس التراتب والتمييز بين الأصلاء والدخلاء، وبين الغزاة والمغزوين، فإن هذا التمييز يبرز لاحالة كلما تعلق الأمر بتوزيع السلطة والثروات: أي بتعيين رئيس أو باستغلال المراعي أو بتقسيم مياه السقي. لذا يعم التراضي داخل الجماعة بين نزعتي التراتب والمساواة، مع البحث الدائم عن الاجماع حول حلول يفرضها سلفا واقع التراتب. إن هذه المشاكل تبرز بوضوح بصدد مسألة السلطة. لنكتف هنا بالإشارة إلى أن «الأجانب» غالبا ما يشاركون في جميع المهام داخل المجموعات التي ينتمون اليها دون أن يكون لهم حق التمتع بجميع الامتيازات المخولة للآخرين. على سبيل المثال، لنذكر أن آيت شاكر لم

20 لقد قمنا بمجموعة من التحريات في وادي درعة وجبل صغرو، وتمكنا من تحديد مواقع العديد من المجموعات العربية (رُحَا) وبني احمد) المنتمية لاتحادية آيت عطا. حول هذه المسألة، راجع :

LT DE LA CHAPELLE. — «Le Sultan Moulay Smaïl et les Sanhaja de l'Atlas Central», Archives marocaines, vol. XXVIII, pp. 19-55 et 59-60 ; et G. SPILI MANN.
— Les Aït Atta du Sahara et la pacification du Haut-Dra, op. cit., pp. 74 et 84-88.

يكن لهم في الماضي حق استعمال مياه السقي، كما أن آيت علوان لا يمكنهم إطلاقاً تقديم مرشح للرئاسة العليا لاتحادية آيت عطا. إن مبدأ تعاقب المهام الشهير لا ينطبق عليهم. إن كل هذه الظواهر لا تتعارض مع أهمية النسب كمعيار، أو مع الدور الذي يلعبه النسب كلما تعرضت المجموعة لتهديد يمس وجودها. فالنسب يحدد واجب كل عنصر من العناصر ويعين مكانه في دائرة الصراع، كما يحدد الواجبات بصدد الدفاع عن الأشخاص والممتلكات. بالرغم من كل هذه الحقائق، يحدد النسب أيضاً، كما رأينا من قبل، قاعدة الترتيب بالنسبة للدخلاء والمغزوين. نريد الآن تناول هذه النقطة الأخيرة بشيء من التفصيل، مع التأكيد بصفة خاصة على النتائج المترتبة عنها فيما يخص ظاهرة الرئاسة والسلطة السياسية.

III. الترتيب الاجتماعي والرئاسة

إن المسألة الثانية التي نود مناقشتها هي مسألة الترتيب الاجتماعي، ونتائجها على مستوى اللعبة السياسية. لنذكر أن كلنير يرى أن المجتمعات الانقسامية مبنية على المساواة ولا تعرف أي ترتيب دائم.

إن هذا الرأي يعزز فكرة انعدام تمركز السلطة السياسية وما يصاحب ذلك من أوجه الديمقراطية. نريد مناقشة هاتين الفكرتين. يبدو أن كلنير تبنى موقفاً نظرياً منعه من إدراك مظاهر الترتيب الاجتماعي وانعكاساته على المستوى السياسي.

لقد اتضح من خلال الملاحظات السابقة أن هناك إقراراً بالترتيب بين المجموعات التي يعرفها نفس النسب، تنعكس نتائجها على المستوى العملي. نريد الآن أن نصف بعض جوانب هذا الترتيب في قلب القسمات الاجتماعية نفسها. وعلى غرار ماسبق، سنأخذ أمثلتنا من قبائل آيت عطا. يدعي العطاويون، على غرار القبائل الأخرى، أنهم متساوون في الحقوق. لقد تبنى د.م. هارت هذه الفكرة عقب كلنير، لذا يؤكد أنه باستطاعة كل فرد أن يرشح نفسه للرئاسة العليا (21).

إلا أن الفهم في بعض الوقائع يبرز إلى أي مدى ظل كلنير وهارت سجينين التصور الأيديولوجي الذي يعبر عنه العطاويون. إذا ما ركنا إلى هذا التصور، لن يمكننا فهم سيادة

21 على هذا المثال، يقال كذلك أن الوصول إلى منصب رئاسة الجمهورية في الولايات المتحدة الأمريكية مسألة في متناول كافة المواطنين، مساواة صورية تم إسقاطها هنا على القبائل البربرية، وخاصة آيت عطا. راجع . D.M. HART — op. cit. p..85

الأمر الكبرى، وهي الأمر التي تعطي المرشحين للرئاسة وهم المعروفون بإختارن (مفرد: أختارن).

ماذا تعني هذه الكلمة؟ سواء عند آيت عطا نومالو الواقعين في منطقة نفوذ زاوية أحنصال، أو عند آيت عطا الواقعين جنوب الأطلس وفي الصحراء، تعني الكلمة: الكبير أو الشيخ، ويعني ذلك أن الشخص المذكور يتمتع بتقدير ذويه وأن جماعته تعترف له بقدر من النفوذ. تعني كذلك كلمة أختارن الكرم، ويميز الشخص الذي لا يخل بماله ويمعن في إكرام ضيوفه في جميع المناسبات. إن هذا السلوك بمثابة تحيد يجب على كل منازع أن يرد عليه لكي لا يتعرض للسخرية. وأختار هو أيضا الرجل الشجاع الذي يحسن القتال، فهو إذن زعيم القوم. غير أن جميع هذه الخصال لا تكفي في حد ذاتها إذا لم يكن صاحبها ذا أصل عريق. نعود هنا الى مسألة النسب. لا يطمح في سيادة قومه إلا من بإمكانه إظهار أصالة نسبه، أي انتائه الى المجموعة الأصلية التي التفت حولها تدريجيا جميع العناصر التي تتكون منها القسمة الاجتماعية. إن الاستشهاد بشجرة النسب هو الطريق الوحيد لإثبات ذلك. حسب تقاليد بعض المجموعات من آيت عطا، يستوجب على كل من أراد إثبات أصالة نسبه أن يذكر سبعة أجداد، وقد تطالب مجموعات أخرى بأقل من ذلك. لا يهم العدد في حد ذاته، الأهم هو أن هذا المعيار يعين تلقائيا جميع الدخلاء والأجانب، ويقصمهم من التنافس على الجاه والسلطة. هناك ذاكرة تاريخية يحملها شيوخ القبيلة المسنون، تحدد موقع الأفراد والأمر من زاوية النسب، أي من زاوية عدد الأجداد. لذا يتعين على كل من يريد الطعن في رئيس أو يرغب في إقصاء أحد منافسيه على المستوى الاجتماعي، أن يعثر له أولا على «أصل» أجنبي عن القبيلة. يحدد النسب ظاهريا القسمات الاجتماعية باعتباره مفهومة للمجموعات البشرية ومستويات الانقسام التي تحتلها، وكذا لنقط الانصهار والانشطار. غير أن هذه القسمات ليست متساوية، كذلك الأمر بالنسبة للأفراد إذ أن الأصل يستحضر في الوقت المناسب لأضفاء المشروعية التاريخية على التفاوت القائم.

على سبيل المثال، تستطيع بعض السلالات أو بعض الأمر أن تدلي بشجرة تشهد على انتسابها الى جد القبيلة عبر سلسلة متصلة من الأجداد، في حين يتعذر ذلك على بعض الأمر الأخرى و لا تحظى ادعاءاتها النسبية باعتراف الجماعة. إذا كان النسب يمد بمفهمة للانقسام، فإنه يقيم كذلك أساسا للتراتب وللنفوذ مع كل ما ينتج عن ذلك من نتائج عملية على المستوى السياسي بوجه خاص.

يضيف كلنير متابعا عرضه حول غياب التراتب الاجتماعي داخل قبائل الأطلس الكبير الأوسط، بالتأكيد على أن ما يمكن ملاحظته من ظواهر الانحراف عن مبدأ المساواة إنما

هو شذوذ أو حوادث عابرة ناتجة عن طبيعة البنية الاجتماعية ذاتها. إن الترتاب وعدم المساواة وكذا تمركز السلطة القوي مميزات يختص بها الصلحاء، ويقابلها ضعف وعدم استقرار سلطة الرؤساء العامين، ومما يعلل هذا الاختلاف أن الصلحاء يضمنون الاستقرار داخل بنية غير مستقرة. فكان الأولياء حسب تعبير كلنير، يمتصون مخزون اللامساواة الكامن لدى فئات العوام. لنسجل أولا أن نظرية كلنير تضع الأولياء خارج نطاق السياق الاجتماعي ذاته، وأنها بذلك لا تميز بين هامشية معيارية وهامشية اجتماعية فعلية. إنه لا يمكن اعتبار الأولياء مجرد كيان مواز للبنية الاجتماعية، إنهم على العكس من ذلك يوجدون بدون أي التباس داخل تراتب وهمية معترف بها. إذا أخذنا مثال آيت عطا، يمكننا أن نلاحظ وجود هرمية تضم ثلاث شرائح اجتماعية: إمازيغن، وإكورا من، وإحراضن. إن هذه الكلمات الثلاث لا تقبل أي غموض من حيث دلالاتها التي لا تتغير سواء في السفح الشمالي أو الجنوبي من الأطلس الكبير الأوسط، عند آيت عطا نومالو أو عند آيت عطا في صفرو أو الصحراء، في وادي درعة وفي تافالالت. إن التمييز بين هذه الشرائح الاجتماعية الثلاث ثابت بوضوح، ويذكر لإحالة بنظام الطبقات المغلقة، خصوصا فيما يتعلق بقاعدة الزواج بين الأقارب (22).

يحتل المرابطون قمة الهرم الاجتماعي، ويحظى ذوو الأصل الشريف أو من يدعون ذلك بنفوذ خاص، مثل الخنصاليين الذين تبجلهم القبائل نظرا لنسبهم الأديسي. ويشكل إحراضن قاعدة الهرم. إن هناك تقسيما للعمل يفصل بين هذه الفئات الثلاث، إذ يهتم إحراضن بالفلاحة والحراث، بينما يتولى إمازيغن عملية الانتجاع التي تحظى بالتقدير، كما يقومون بتدبير أمور السياسة والقتال، ويقوم إكورا من بمهام الدين والكتابة ونشر الشريعة وإثبات مشروعية القرارات السياسية التي يتخذها مبدئيا كبار العوام. إن جميع القسمات تعترف بهذه الهرمية الاجتماعية التي تخترق البنية الانقسامية بكاملها (23).

إن هذه الملاحظات حول ظاهرة الترتاب الاجتماعي الموجود داخل قبائل آيت عطا تقودنا إلى إثارة مشكلة أخرى تواجهها أطروحات كلنير. يبدو أن هذا الأخير ركز ملاحظاته

22 C. HAMES. — «La société maure, ou le système des castes hors de l'Inde», Cahiers Internationaux de sociologie, vol. XLVI, janvier-juin 1969, pp. 163-177.

23 ينبغي أن نضيف هنا حالة اليهود الذين كانوا يعيشون تحت سلطة و «حماية» مجموعات قبلية أو شخصيات ذات نفوذ. لم يكن هؤلاء اليهود مجرد أقلية دينية، بل كانوا يشكلون في نفس الوقت شريحة اجتماعية مهمشة تنزع إلى التخصص في بعض الأنشطة مثل التجارة والحرف (صناعات المعادن وعلى الأخص صياغة الفضة، وكذلك الدباغة، الخ). وقد ظل موقعهم داخل السلم الاجتماعي يتسم بالغموض: فهم يحتلون أسفل السلم، لكنهم في آن واحد يُستثنون من نظام الترتاب «التقليدي» الذي يميز بين مختلف الفئات الاجتماعية المسلمة.

حول آيت عطا نومالو، ولم يعر نفس الاهتمام لآيت عطا المقيمين جنوب الأطلس، والذين يقدمون بصورة خاصة زاوية أحتمال وقيمون علاقات وثيقة مع إخوانهم بالسفح الشمالي من الجبلي. تتجلى هذه العلاقات بوضوح في فصل الصيف من كل سنة عندما يصعدون بماشيتهم إلى المراعي الموجودة شمال الأطلس. إن طبيعة المنطقة التي تتجمع فيها اتحادية قبائل آيت عطا تتميز بتنوع الظروف البيئية : فجناب المراعي هناك كثير من بقع الزراعة المسقية مع مناطق السكن القار (وادي دادس وثُدغَة وأوسيكيس، وواحات تافلات ودرعة وتزارين). إن التكامل بين المراعي والواحات ظاهرة بديهية. منذ نشوء اتحادية آيت عطا، استولت تدريجيا على عدد كبير من الواحات وفرضت على سكانها الأصليين علاقات تبعية أدت الى دمجهم داخل تنظيم اجتماعي غير عادل.

لقد رأينا على ضوء مثال آيت عطا أن الطابع الانقسامى يتلاءم جيدا، حسب مايدو، مع وجود هرمية وتراتب اجتماعيين يخترقان جميع القسمات الاجتماعية. لقد حاولنا أن نبين أن الصلحاء جزء لايتجزأ من هذا الترتاب. عند هذه النقطة من التحليل يبدو من الممكن، من خلال نفس المثال، تركيز الاهتمام على مميزات الرئاسة والسلطة لدى العاميين. يؤكد كلنير، على غرار د.م. هارت، على مدى الحدود التي تقيد سلطة الرؤساء في إطار البنية الانقسامية لقبائل الأطلس الكبير الأوسط. ونتذكر أن الباحثين يعزوان هذه الحدود لتعاقب المهام الرئاسية ولطبيعتها المؤقتة (لاتتجاوز السنة الواحدة)، وكذا لتقيد سبط الرئيس العامي بما يفرضه منتخبوه داخل القبيلة. يتم الانتخاب حسب الباحثين على أساس مبدئي التعاقب والتكامل (24). في كل مستوى من مستويات الانقسام، يقدم مرشح جديد في نهاية كل سنة من طرف فئة معينة بينما تقوم الفئات الأخرى بانتخابه.

قبل كل شيء، لابد من إعادة تحديد بعض الألفاظ. من الأصح أن نستعمل كلمة «تعيين» بدلا من لفظة «انتخاب» التي يستعملها كل من هارت وكلنير. إن آيت عطا يجهلون إطلاقا عملية الانتخاب. يعين الرئيس إذن بالاجماع أثناء الاجتماع الذي يقدم فيه المرشح من طرف أهم فئات القبيلة. وحتى ولو قبلنا بمبدأ تعاقب المهام الذي يجري خرقه في كثير من الأحيان، فإن دلالة تثير كثيرا من التساؤلات من زاوية النقطة التي تمحنا، وهي تمركز السلطة أو عدم تمركزها. بعبارة أخرى، من يتوفر على جميع الشروط المؤهلة لتبوء السلطة العليا من بين آيت عطا؟ في هذا المستوى بالذات تتجلى وظيفة معايير الجاه والنفوذ. إذا فتحنا

هذه المعايير، يتبين لنا أن عدد المرشحين قليل، إذ يجب استثناء جميع من لا ينتمي لنواة القبيلة المؤسسة: مثل الزبائن، وذرية الهارين الذين تم دمجهم عن طريق تقديم الذبائح، والحراطين والعبيد الخ. في الواقع، يمكن معرفة المؤهلين للرئاسة سلفاً. إنهم يمارسون على الدوام امتيازات لا تخول للعموم، وليس تبوؤهم للسلطة لمدة سنة إلا امتداداً وتوتيجاً لهذه الامتيازات. إن النسب والعروة يخولان لرؤساء الأسر الكبرى إحتكار مهام الرئاسة: من بين هذه الوظائف التعهد بضمان الأوفاق المبرمة بين مختلف الفئات، وحماية الأشخاص الذين تحتضنهم القبيلة وحماية ممتلكاتهم، والسهر على أمن المسالك وخفارة المسافرين مقابل مبالغ مالية، وأخيراً حماية السلالات المبعجة والدفاع عن حرمتها وحرمة ديارها وممتلكاتها. بالإضافة الى هذه المهام، يتحمل رؤساء الأسر الكبرى من حين لآخر، إزاء المخزن، مسؤولية حماية القوافل التي تتجاز المسالك الكبرى. يتبين من خلال عدد كبير من المستندات العائلية التي تتوفر عليها (25)، أن مهمة الخفارة تُسند الى أشخاص لا يتجاوز عددهم ثلاثة أو أربعة داخل القبيلة الواحدة، ويطلق عليهم اسم مزرآك. إن هذا العدد القليل يدل على خطورة المهام المسندة إليهم. هناك عنصر آخر تجدر الإشارة إليه في هذا المجال يتجلى من خلال بعض المستندات، وهو وراثية هذه المهام أو على الأقل دوامها داخل بعض الأسر. تنص هذه الوثائق على أن مهام المزارك وامتيازاته تنتقل لزوماً بعد وفاته الى ذريته أو ذويه حسب درجة القرابة. إن كثيراً من الشهادات تسمح بتأكيد هذه المعطيات، وتثبت أن الرؤساء والمرشحين لمهام الرئاسة ينتمون للأسر التي كانت تمد القبيلة بالزطاطين (الخُفراء).

إن مسألة ضمان الأوفاق القبلية تثير النقاش حول مبدأ التكامل. حسب كلنير وهارت، يتم ترشيح الرؤساء من طرف جماعتهم بينما توكل مهمة تعيينهم للجماعات الأخرى؛ ولهذا السبب لا يتجرأ الرؤساء على تجاوز حدود سلطتهم. لكن على عكس هذا التأويل، يمكن فهم مبدأ التكامل من منظور آخر، وهو أن نفوذ المرشح لا بد له أن يتجاوز حدود جماعته الخاصة لكي يمتد إلى الجماعات الأخرى التي تكوّن مع ذويه الوحدة السياسية التي يرأسها. من هذا المنظار تتجلى أهمية الامتيازات الدائمة التي أشرنا إليها سابقاً.

إن أي مرشح لا يتم قبوله من طرف الجماعات التي لا ينتمي إليها إلا إذا برهن على أنه قادر على فرض سلطة كافية لأرغام جماعته الخاصة على احترام التزاماتها. وإزاء الآخرين، بالإضافة إلى ذلك، لا بد أن تكون للمرشح علاقات وطيدة مع المرابطين، كما أن علاقات

المصاهرة مع الجماعات الأخرى تساعد على اتساع رقعة نفوذه. لذا تبدو قاعدة الزواج بين الأقارب التي يشير إليها كلنير بصدد القسّمات الاجتماعية، قاعدة نسبية إلى حد كبير.

إن أطروحة كلنير حول الطابع العابر والمؤقت لسلطة الرؤساء العامين توازي تصوره لاستقرار سلطة الصلحاء، وتعبير أدق سلطة السلالات المبعّلة. حسب هذه النظرية، يستطيع الصلحاء القيام بدور التحكيم في الصراعات التي تنشأ بين العوام لأنهم لا يشكلون طرفا في النزاعات الانقسامية، كما أنهم يقومون بوظيفة دمج المجتمعات الانقسامية في الوسط الإسلامي على صعيد المغرب. تتوفر لهم إمكانية القيام بهذا الدور نظرا لنفوذهم الديني ولطبيعة الدور المسالم الذي يميزهم عن العوام. لا نريد هنا أن نعيد النظر في هذه الأطروحة، في اعتقادنا أن الأولياء لا يقومون فقط بدمج المجتمعات الانقسامية داخل إطار إيديولوجي وديني واسع، بل كذلك داخل إطار اللعبة السياسية التي تدور بين الكيانات المحلية والجهوية من جهة، والخزن من جهة أخرى. هكذا تبدو لنا نسبية التصور الانقسامي لدور الصلحاء، وعلى الأخص فيما يتعلق بموقفهم المسالم.

IV. جنوح الصلحاء للسلّم ودورهم داخل اللعبة السياسيّة

تزخر الذاكرة الجماعية في جميع أنحاء الأطلس الأوسط وفي مناطق أخرى من المغرب، بإشارات عديدة حول نشاط التحكيم الذي يقوم به الصلحاء وأسلافهم في النزاعات والحروب القبلية، وتقتضي القاعدة أيضا أن تكون الأسر المبعّلة مجردة من السلاح. إن الأضرحة وقبور الأولياء أماكن حج يحرم فيها القتال، لهذا السبب تشيد المخازن، وتعمد الأسواق، وتمر المسالك بجوارها. إن هذا الحياد يجعل المرابطين فوق كل نزاع ويؤهلهم للقيام بدور التحكيم. لكن هل تحترم هذه القاعدة باستمرار؟ وتعبير أدق، هل يمكن اعتبار مسألة المرابطين أمرا حقيقيا على الدوام؟ إن فحص الرواية الشفوية مع الاعتماد على بعض المعطيات التاريخية، يسمح بالإجابة جزئيا على هذه التساؤلات فيما يخص زاوية أحنصال.

إن التاريخ والرواية الشفوية يكشفان عن شخصيتين هامتين من بين مؤسسي زاوية أحنصال: هناك المؤسس الأول الذي يجعل منه أصحاب المناقب معاصرا لأبي محمد صالح في القرن الثالث عشر. أما الشخصية الثانية والتي سنركز عليها اهتمامنا، فهي سيدي يوسف أوسعيد أحنصال الذي يعرفنا كتاب مأكالي مورسي القيم بحياته وإنجازاته (26).

فيما يخص الحنصالي الأول، تحكي الرواية الشفوية عن النزاعات الدامية التي وقعت بينه وبين مُضيفيه. ذلك أن دادا سعيد نزل عند آيت تاكلاً عندما وصل إلى المنطقة، فاستقبلوه أحسن استقبال. لكن أقاربهم من آيت واسر حاولوا طرده: إذ ذاك استغاث دادا سعيد بدادا عطا، فهب هذا الأخير مع أتباعه وطرده آيت واسر وآيت تاكلاً... إن تأويل هذه الرواية يطرح العديد من التساؤلات التي لا تمثنا هنا بالدرجة الأولى، إذ كيف يعقل أن داد سعيد استنجد بآيت عطا، في حين أن هذه الاتحادية لم يتم تأسيسها إلا في القرن السادس عشر، أي بعد مرور قرون عديدة على وفاة دادا سعيد (القرن الثالث عشر) (27). وفي المقابل، نسجل هنا انطلاق تأسيس الزاوية من حادث عنف. فالولي يستنجد بأتباعه لطرده وتشريد السكان الأصليين، ويتحالف الصلحاء مع المقاتلين من العوام لتوزيع الغنائم. لسنا هنا أمام حالة شاذة. ففي مناطق أخرى، لا يكفي الصلحاء بتحريض أتباعهم لغزو الخارجين عن طاعتهم، بل يساهمون عملياً في القتال. ففي قدم جبل تازاغارت اصطدم ولي أزدان المسمي سيدي ابراهيم أوناصر، مبعوث صلحاء تامصلوحت بالوادي، بسكان قرية أراودا طرده، فأدى ذلك إلى مسلسل من النزاعات والحروب بين الزاوية والعوام لم يقتصر الولي خلالها على استعمال كراماته الخارقة، بل حمل البندقية للدفاع عن زاويته وللاقتصاص لذويه.

إذا كانت معرفة أعمال العنف التي رافقت حياة دادا سعيد ونشاطه لا تتجاوز الأصداء التي تركتها على مستوى الأسطورة، فإن لدينا على العكس من ذلك معرفة أفضل بحياة سيدي يوسف أحنصال. لسنا بحاجة إلى التذكير بجميع الأحداث التي خصصت لها ماكالي مورسي حيزاً هاماً من كتابها (28). سنكتفي بالتركيز على العناصر التي لها علاقة مباشرة بموضوعنا. بالفعل قام سيدي يوسف أحنصال، أثناء الفتن التي أعقبت وفاة المولى إسماعيل، بمساندة مولاي أحمد الذهبي. وبعد وفاة هذا الأخير، قام الصالح ضد مولاي عبد الله بن إسماعيل. تذكر ماكالي مورسي شهادة توماس بيلو، حيث يبدو الصالح كزعيم عسكري يقود جموعه في سهل تادلة ويرتكب أكبر الشنائع. واضطر السلطان لتجريد حملة عسكرية كبرى للقضاء على ثورته.

إن سيدي يوسف كوكي وقائد حرب لا يشكل حالة استثنائية في تاريخ المغرب. فالكل يعرف الصراعات الدامية التي دارت بين يحيى الحاحي وأبي محلي، والحروب التي

27 نفس المرجع، ص 5 وما تلاها.

M. MORSY. — op. cit, pp 10-11,14, et surtout pp. 20-23. 28

خاضها العلويون في مرحلة صعودهم ضد أبناء ولي تازروالت وضد الزاوية الدلائية فيما بعد. إن كلا من العلويين وأمراء تازروالت والرؤساء الدلائيين ينتمون إلى زوايا حاولت في وقت من الأوقات أن تسيطر على الإمبراطورية المغربية.

من الصعب أن نفهم شخصية سيدي يوسف ودوره كولي وكقائد حرب على ضوء النظرية الانقسامية. إن مسالة الصلحاء ظاهرة نسبية، ويلزم تناول كل حالة في سياق صورتها التاريخية الخاصة. ففيما يخص الحنصاليين، لا بد من التمييز بين مستويين اثنين: هناك أولاً المستوى المحلي حيث يعمل الصلحاء على إنشاء شبكة من الموالين والأتباع، ويلتزمون بموقف الحياد إزاء الصراعات لكسب أكبر عدد من الأنصار. في هذا المستوى بالفعل، يبدو التحكيم من أهم الوظائف التي يباشرونها، وتشكل المسألة أبرز مميزات الصلاح. أما المستوى الثاني فيأخذ بعداً جهوياً أو وطنياً يخوض الولي على صعيده مغامرة على نطاق أوسع، دون التخلي عن وظيفة التحكيم التي تغدو ثانوية. في هذا الإطار يستغل المرابط الالتباس الموجود بين القداسة والسياسة، فهو يباشر الدعوة ويجهز الجيش، ويخوض مغامرة الاستيلاء على الحكم. إن الحنصاليين ينتمون بكل تأكيد لهذا الصنف من رجال الصلاح.

يبدو أن نشاط حنصالة السياسي يتجاوز الحدود الضيقة لمسقط رأسهم، وعلى الأخص في المدة المتراوحة بين 1699 و 1733. لقد تحدثت مأكالي مورسي عن هذه الوقائع، وأكدتها وثائق من زاوية تانغمالث عمر عليها مؤخرًا بدمنات (29). إن الوقائع التي نتحدث عنها هذه المستندات تؤكد المعطيات الموجودة في كتب التراجم وفي حوليات عاش مؤلفها في القرن الثامن عشر. إن مجموع هذه الوثائق يمكن من تحديد العلاقات التي تربط بين توسع آيت عطا وزاوية أحنصال، كما يلقي بعض الأضواء على علاقة هذه الأخيرة بالخير.

تحتل كل من زاوية أحنصال وزاوية تامصلوحت بتقدير خاص لدى آيت عطا. ويتجلى هذا التعلق الخاص بزاوية أحنصال من خلال الرواية الشفوية، ومن خلال الزيارات المتعددة التي يقوم بها آيت عطا لمقر الزاوية، وكذلك من خلال الوثائق المكتوبة. أشرنا سابقاً أن الرواية الشفوية تذكر أن آيت عطا دافعوا عن زاوية أحنصال. لنذكر هنا بأن دادا سعيد لم يتلمذ على أبي محمد صالح، خلافاً لما جاء في كتب المناقب. والأرجح أن الأمر يتعلق بأبي عثمان سعيد أحنصال، أحد أسلافه، الذي نتحدث عنه بعض كتب التراجم. يبدو هذا الافتراض مقبولاً نظراً لعلاقاته مع آيت عطا. لقد عاصر أبو عثمان سعيد السلطانين المولى

29 نود هنا تقديم شكرنا الخبز للسيد الخويق، المؤرخ والأستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الذي يرجع له الفضل في اطلاعنا على هذه المستندات.

رشيد والمولى اسماعيل، أي أنه عاش في نفس الحقبة التي تم فيها توسع آيت عطا. سنعود فيما بعد إلى هذه النقطة عندما سنتحدث عن حياة الصالح كما يروها بعض المترجمين. يجلّ آيت عطا بصفة خاصة أسرتين من المرابطين، هما بنو أمغار من تامصلوحت، وأسرة حنصالة. تستقطب هاتان الزاويتان أكبر عدد من الزوار ومن الهيئات التي تخصصها القبائل للصلحاء. وتشهد الزيارات العديدة التي يقوم بها رُحّل آيت عطا لمقر أولياء أحنصال في فصل الصيف، زيادة على الموسم السنوي، على تعلقهم الشديد بالزاوية. في داس يزورون الزاوية الحنصالية الواقعة بتدغيت، وفي درعة، يزورون زاوية سيدي عبد العلي الذي يدعي أسلافه الانتساب إلى مولاي عبد الله بن احساين ولسيدي سعيد أحنصال (30). ويعد موسم سيدي عبد العلي أكبر مواسم آيت عطا في درعة وجنوب الأطلس. يشكل الارتباط الذي تعبر عنه المواسم والزيارات امتدادا لتقليد تؤكد الوثائق المكتوبة.

أولا تمدنا تراجم سيدي سعيد أوعثمان بإشارات مفيدة حول علاقة أحنصال بآيت عطا. بعد مدة طويلة من السياحة، استقر الصالح بجوار ولي آخر ذائع الصيت، هو سيدي علي بن عبد الرحمن الدرعي. وبعد موت هذا الأخير (سنة 1091هـ/1680م) يبدو أنه ترأس الزاوية التي أسسها سيدي علي بواويزغث. ويروي المترجمون أن الولي دفن « بجبال آيت عطا ». ويذكر المؤرخ الضعيف أن آيت عطا نقلوا رفاة الولي لدفنه في منطقتهم بدعوى أنه من أصل عطاوي (31). تكتسي هذه الإشارة أهمية بالغة، خصوصا وأن الضعيف أرخ لما سبقه من أحداث اعتمادا على مجموعة من التقايد. وإذا ما صحت هذه الشهادات، فإن ضريح سيدي علي، شيخ سيدي سعيد، يوجد في بلاد آيت عطا. لقد ورث سيدي سعيد عن شيخه بركته، وخلفه على رأس زاويته، وعمد على استمرار العلاقات الوطيدة التي تربطه بآيت عطا.

إن الأخبار التي تركها المترجمون عن حياة سيدي سعيد وجيزة للغاية رغم ما تكتسيه من أهمية. لكن هناك رسالة بعث بها أحمد الذهبي — خليفة المولى لإسماعيل علي تادلة — إلى رئيس زاوية أحنصال بصدد آيت عطا (32)، تؤكد الوقائع المذكورة من طرف المترجمين.

حررت الرسالة في 24 صفر 1114هـ (يوليوز 1702) وهي تعبر عن احترام بالغ. يطلب أحمد الذهبي من سيدي سعيد « الحنصالي » أن يتدخل لدى آيت عطا لكي يكفوا

30 الافرنجى — صفوة من انتشر، مخطوط الحزانة العامة، الرباط، رقم د 54، ص 212 — 214؛ محمد المكي بن ناصر — الدرر المرصعة في أخبار أعيان درعة، مخطوط الحزانة العامة، الرباط، رقم ك 265، ص 272 — 276؛ الحضيكي — طبقات علماء سوس، مخطوط الحزانة العامة، الرباط، رقم د 1124، ص 162 — 163.

31 الضعيف — تاريخ الدولة السعيدية، مخطوط الحزانة العامة، الرباط، رقم د 758، ص 33 و 55. بصدد سيدي سعيد راجع كذلك القادري — نشر الخافي، مذكور في كتاب مورسي، ص 16 — 17.

32 مجموعة المستندات التي أعازنا إياها السيد التوفيق.

عن غاراتهم على السهل، ويضيف الحاكم أنه لجأ إلى الولي لأنه يعرف ما لديه من نفوذ على القبيلة. « فإن لك عليهم يدا طويلة ويسمعون كلامك ويمثلون أمرك ». ويضيف مشتكياً ومعبراً عن سخطه على الجرائم الشنيعة التي يرتكبها هؤلاء القوم على مقربة من مدن المخزن. « ولنعلم أن هذا الموضوع متقارب للمدينة السلطانية ما بينها إلا يوم ونصف أو يومان » (33). إن لزواية أخصال نفوذاً بالغاً على اتحدادية آيت عطا القوية، والتي يمتد مجالها من تخوم الصحراء إلى السفح الشمالي للأطلس الأوسط وتهدد سهل تادلة. إن رسالة الذهبي تبرز هذه الوقائع، وتكشف لنا بصورة مباشرة عن طبيعة اللعبة السياسية التي كانت تدور آنذاك بين إكوراثن، مدعومين من طرف قبائل قوية من جهة، والمخزن من جهة أخرى.

خلف سيدي سعيد أوعثمان، كما هو معروف، سيدي علي بن عبد الرحمان على رأس زاوية وايزغت سنة 1680، وذلك في عهد المولى اسماعيل الذي تولى الحكم سنة 1672. إن الاخباريين الرسميين لا يمدوننا بمعلومات عن علاقة الدولة الاسماعيلية بزاوية أخصال. لقد ألحت ماكالي مورسي بحق على هذه النقطة وحاولت أن تجد تأويلاً لهذا الاغفال (34). وتخلو كتب التراجم من أية إشارة حول هذا الموضوع، وفي المقابل، تتضمن مستندات تانغمالت إشارات مفيدة حول علاقات زاوية أخصال بالمولى اسماعيل. لقد أبرزت الرسالة الأولى التي تتحدث عن غارات آيت عطا دور الوساطة الذي تلعبه الزاوية بين القبائل والمخزن. وهناك ثلاث رسائل أخرى وظهير تساعد على توضيح هذه المعلومات الأولية.

الرسالة الأولى بتاريخ 1110 هـ (1698 - 1699 م)، وجهها المولى اسماعيل إلى شخص يدعى غازي بوحفزة (35). يخبره فيها السلطان بأن ابن أخ لسيدي سعيد زاره وطلب منه أرضاً بتأدلة. ويوضح السلطان أن المرابط يرغب في تأسيس زاوية بالمنطقة، ويوصيه خيراً بابن أخ سيدي سعيد، كما يشير عليه بأن يمنحه هبة من الزرع.

حررت الرسالة الثانية بعد حوالي احدى عشر سنة، أي عام 1122 (1710 م)، بعثها أحمد الذهبي — ممثل السلطان بتأدلة آنذاك — إلى سيدي يوسف ابن سعيد الخنصالي، الذي تولى رئاسة الزاوية بعد موت أبيه سنة 1702 (36). يخبر الخليفة الولي أنه عازم على إطلاق سراح سجناء من آيت أوسعيد شريطة أن يأتي بين يديه رفقة ذويهم. ويعيد الخليفة إلى ذاكرة الولي أن هذا الأخير هو الذي أودع السجناء لديه. وأخيراً هناك الرسالة الثالثة التي

33 لا تذكر الرسالة اسم المدينة. ربما يتعلق الأمر بقصة تادلة أو بمكناس.

34 المرجع السابق، ص. 16 وما تلاها.

35 لم تتمكن من ضبط هوية آيت أوسعيد، كما أن الغموض يكتنف نهاية الرسالة.

36 مات سيدي سعيد سنة 1701 - 1702. راجع الأفراني - صفوة... ص. 244، راجع كذلك القادري - نشر...، مذكور في كتاب مورسي، ص. 16.

يتعذر تحديد تاريخها لسوء الحظ، وهي موجهة من المولى اسماعيل إلى عامل تادلة (37). يتحدث فيها السلطان عن زيارة المرابطين من أسلاف سيدي سعيد له، ويعبر العاهل عن رضاه لما لمسه عند الحنصاليين من حسن الاستعداد خصوصا وأنهم حسب قوله « أننوا عليك بخير ودعوا لك بخير وذكروا لنا إحسانك إليهم ». ويشير السلطان إلى أنه استجاب لرغبتهم وأنه حثهم عند توديعهم على طاعة رؤسائهم. ويضيف المولى اسماعيل أنه ذكر زواره بحقوق « الخلافة الشرعية » وبواجبات الرعية مؤكدا أنه « لا يربح من المرابطين إلا من كان يحب الخلافة » وحث العامة على الطاعة. والثيقة الرابعة عبارة عن ظهير مؤرخ بشهر رجب 1116 هـ (نوفمبر 1704 م) يحدد ما تضمنته الظواهر السابقة من امتيازات للزاوية، ويوصي الظهير نائب أحمد الذهبي بالمنطقة بأن يعامل الحنصاليين معاملة حسنة (38).

ماذا يمكن استخلاصه من هذه النصوص ؟ وبالتحديد، ما هي طبيعة النشاط الذي يمارسه الصلحاء في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ؟ قبل كل شيء، هناك رغبة الأولياء في اكتساح السهول. لذا نراهم يتعاملون بدون تردد مع المخزن. إن الغموض يكتنف موقف المخزن من هذه الرغبة، إلا أننا نعرف أنه يداري المرابطين ويذر عليهم العطاء. يشكل دير تادلة منطقة مغرية بالنسبة للحنصاليين، منطقة تماس بين السهل والجبل، وكذلك بين منطقة نفوذ المخزن وبلاد السبية. من جهة أخرى استطاع الصلحاء أن يربطوا مع المخزن علاقات ودية في ظاهرها. فالسلطان يستقبلهم، كما أن علاقاتهم مع حاكم تادلة علاقات منتظمة. بالإضافة إلى ذلك، يبدو أنهم لا يعارضون بصورة ملحوظة رغبة السلطان بصدد الدور الذي يريدهم أن يقوموا به أي استعمال نفوذهم لإرجاع القبائل المتمردة إلى الطاعة. إنهم يلبون رغبته على طريقتهم الخاصة، وذلك بالتوسط بين المخزن والقبائل. أخيرا تلمس زاوية أحنصال باستمرار، كباتي الزوايا الأخرى، ظواهر تعفيها من بعض الجبايات والسخرات المفروضة على العوام.

إن الوثائق السالفة الذكر صدرت — حسب ما تحمل من تواريخ — فيما بين 1698، 1699، 1710. إذ ذاك كان السلطان قد وطد حكمه : لقد قضى على ثورة الحزان وعلى تمرد مولاي محمد، وأوقف المد الصنهاجي في الأطلس المتوسط وجبل العياشي، حيث أقيمت شبكة من القصبات المخزنية لمحاورة المجموعة الصنهاجية. لكن رغم أن المخزن استطاع توطيد قدميه بقوة في درعة وسكورة، ظلت قبائل آيت عطا تهيمن على منطقة شاسعة تقع بين

37 أحمد الذهبي.

38 يتعلق الأمر بشخص يدعى عبد الله بُوكرين أو بُوكرانين.

تافلات ودرعة، وتتحرك نحو مراعي السفح الشمالي للأطلس الأوسط عبر ممرات دادس وتُدغَة. إن تاريخ هذه الرسائل متأخر عن الحقبة التي شهدت حملات السلطان المولى إسماعيل ضد قبائل آيت عطا، ومن بينها الحملة الضخمة التي نظمها سنة 1678 (39). وما لا شك فيه، أن هذه الحملة كانت تهدف إلى عزل قبائل الجنوب عن قبائل السفح الشمالي للأطلس من أجل منعها من الانتجاع في المراعي المرتفعات، وربما كذلك من أجل صدها عن طريق تادلة. لقد دارت أكبر المعارك بين آيت عطا وجيوش السلطان على المر الجنوبي من الأطلس في الفايجة، أي بالضبط في النقطة التي تلتقي فيها المسالك المؤدية من جبل صغرو وأكنات إلى وادي تدغة ودادس، ومنها إلى الممرات الجبلية المؤدية إلى أسيف نُوحَنَصَال. وهذه الطريق، كما هو معروف هي إحدى الطرق التقليدية المتجهة إلى تادلة (40). استقر العطاويون بعد ذلك في كل من دادس وتُدغَة ودرعة، حيث فرضوا سيطرتهم على سكان القصور. إن التنظيم الاجتماعي لآيت عطا، خصوصا من ناحية التوزيع الجغالي للقسمات التي تشكل الاتحادية، يفسر الأهمية التي تكتسبها السيطرة على واحات الفايجة بالنسبة للمخزن. إن قبائل آيت عطا موزعة بشكل متقطع، بحيث أن القسمات لا تجتمع بالضرورة في نفس المنطقة. ففي غالب الأحيان، تنشطر الوحدات فتتكون مجموعات جديدة تستوطن أماكن متباعدة تفصل بينها مسافات شاسعة، غير أن هذا التباعد لا يؤثر بشكل ملحوظ على شعور مختلف الفرق بوحدها، وعلى ما يفرضه واجب التضامن من حقوق وواجبات.

لا شك أن العصبية التي تجمع بين فرق آيت عطا بالرغم من تشتتها الجغرافي، هي التي تفسر العنف الذي تبديه هذه المجموعات المعزولة في مواجهة الحكم المركزي أو في مواجهة القبائل الأخرى. فكلما تورطت إحدى قبائل آيت عطا في صراع، هبت حليفاتها لمساندتها بغض النظر عن المسافات الفاصلة بينها. لذا فإنه من الطبيعي أن يثير استقرار آيت عطا على السفح الشمالي للأطلس الأوسط قلق المخزن. إن هذه الملاحظات تمدنا بالاطار العام الذي يتعين علينا أن نضع فيه المعطيات التي نستخلصها من الوثائق الآتفة الذكر. من المعروف أن المخزن يستعمل في علاقاته مع المتمردين أسلوبا يعتمد على الدبلوماسية تارة وعلى العنف تارة أخرى. في هذا السياق يجب وضع علاقات السلطان مع أحنصال. إنه يداري

LT DE LA CHAPELLE.— «Le sultan Mulay Ismaïl et les berbères Sanhaja du Maroc 39
central», Archives marocaines, op. cit., p. 22, BRIGNON et collab. Histoire du Maroc,
Paris, Hatier, 1967, pp. 243-244.

J. CELERIER. — «L'Atlas et la circulation au Maroc», Hespéris, t. VII, 4ème 40
trimestre 1927, pp. 483 et suiv.

الصلحاء وبمآملهم لتعطيل توسع آيت عطا، بل وربما لجلبهم إلى الخضوع والطاعة. ليس لديه خيار بديل عن هذا الأسلوب، لأن أية محاولة لاحتضاع المتمردين لسلطته المباشرة تشكل مجازفة باهظة التكاليف تؤدي لا محالة إلى منافسة الأولياء داخل منطقة نفوذهم وبالتالي إلى استعدائهم. أما بالنسبة لأحنصال، فلا شك أنهم يستفيدون بدورهم من هذه الوضعية. إن نفوذهم ينبنى بالدرجة الأولى على التبجيل الذي يحظون به داخل القبائل المتمردة، كما تستفيد الزاوية من العلاقات التي تربطها بالسلطان ومثليه. ليس في وسع أتباع الزاوية أن يعارضوا مثل هذه العلاقات، فالصلحاء يعتبرون قدوة المسلمين على المستوى المحلي، مما يفرض عليهم تلبية جملة من الالتزامات إزاء السلطان الذي يجمع بين الرئاسة السياسية والامامة. إن نفوذ الصلحاء بين القبائل المتمردة رأس مال يمكنهم استثماره في إطار علاقتهم مع المخزن، وهذا ما يفسر سخاء هذا الأخير وإقدام رجال الزاوية على طلب الاقطاعات من السلطان دون تردد كغيرهم من ذوي النفوذ.

إننا نجهل كل شيء عن علاقات السلطان مع زاوية أحنصال بعد 1711 وإلى حدود 1732 — 1733 عندما وقع نزاع بين سيدي يوسف أحنصال ومولاي عبد الله بن اسماعيل (41). هل حاول المرابط استغلال ضعف المخزن وظروف الفتنة للقيام بمحاولة عسكرية — سياسية تستهدف الاستيلاء على الحكم ؟

ليس لدينا أي دليل مباشر لاعطاء جواب قاطع عن هذا السؤال. سنكتفي فقط بذكر بعض المعطيات التي تشير إلى امكانية وجود محاولة في هذا الاتجاه.

إن الوثائق الرسمية التي اعتمدنا عليها سابقا تترك لدى الدارس انطباعا بأن مفاوضات رسمية تمت بين المخزن والحنصاليين، لكن العلاقات بين الطرفين تظل غامضة. يحاول السلطان إقناع زواره بأن سر نجاح الزوايا يكمن في خدمة المخزن، ويستفاد من ذلك أن العلاقات لم تكن على أحسن مايرام بينه وبين الحنصاليين. ومما يعزز هذا الافتراض أن السلطان سرَّ بحسن الاستعداد الذي لمسه لدى مخاطبيه. ويستفاد من هذه الملاحظة أن الحنصاليين ليست لهم سمعة حسنة في الدوائر العليا للمخزن، نظرا لما يربطهم من علاقات وطيدة مع المتمردين، خصوصا وأن محاولة سيدي يوسف أحنصال تذكر بمحاولة الزاوية الدلائية الحديثة العهد آنذاك.

هل يمكن اعتبار المحاولة الحنصالية امتدادا للحركة الدلائية ؟ إن ماكالي مورسي تفترض ذلك (42). سنكتفي هنا بالإشارة إلى بعض المعطيات التي تعزز إلى حد ما هذا الافتراض.

M.Morsy — op.cit p . 14. 41

42 المرجع السابق، ص. 32 وما تلاها.

تتعلق هذه المعطيات بمواقف سيدي سعيد أحنصال وشعوره إزاء المخزن. بصدد هذا الموضوع، نجد في كتب التراجم معطيات هامة لكن غير مباشرة لأنها لا تتعلق بسيدي سعيد أحنصال نفسه، بل بشيخه سيدي علي بن عبد الرحمان. إن سيرة هذا الصالح تنير طبيعة الرصيد الذي ورثه تلميذه وخلفه سعيد أحنصال.

ولد سيدي علي بن عبد الرحمان سنة 1609 بوادي درعة (43). بعد حفظ القرآن، أخذ الطريقة بزواوية تامكروت عن عبد الله بن حسين الركي شيخ أحمد ابن ناصر مؤسس الزاوية الناصرية. بعد ذلك قضى سيدي علي كغيره من المریدين مدة طويلة في التجوال ساح أثناءها عبر مختلف المناطق : ذهب أولا إلى سوس حيث خدم رئيس تازروالت الذي أمّنه مدة على بيت ماله، ثم غادر بعد ذلك سوس لزيارة ضريح سيدي يعزى. وذات ليلة، وقف عليه الولي وأمره بالذهاب إلى الزاوية الدلائية فمكث بها مدة ثم قصد زاوية وايزغت، وهناك أخذ الطريقة عن سيدي محمد الدادسي أحد تلامذة أبي بكر الدلائي.

تقلد سيدي علي زمام الأمر بالزاوية بعد موت الدادسي، وتركها بدوره لأبي عثمان سعيد أحنصال سنة 1680 (44). وهكذا فإن سيدي علي بن عبد الرحمان زار المركزين اللذين عرفا أهم نشاط ديني وسياسي في النصف الأول من القرن السابع عشر. ويبدو أنه أقام علاقات أوطد مع الزاوية الدلائية، ولعل هذه العلاقات هي السبب في المصاعب التي لقيها مع السلطان. يروي المترجمون أن الزاوية نكبت ثم ألقى برئيسها في السجن بمدينة مراكش، ولم يطلق سراحه إلا بعد وفاة السلطان. إن الإرث الذي تركه سيدي علي بن عبد الرحمان لخليفته سعيد يتضمن علاقات صعبة مع المخزن توازيها علاقات ممتازة مع آيت عطا وتعلق خاص بالزاوية الدلائية. من هذا المنطلق تتضح جذور المغامرة السياسية — العسكرية التي خاضها سيدي يوسف أحنصال بعد مرور ثلاثين سنة وربما كانت هذه المغامرة امتدادا للحركة الدلائية بمساندة قبائل الأطلس الكبير الأوسط المنشقة عن طاعة المخزن.

43 الأقراني — المرجع السابق، ص. 244.

44 بصدد كل هذه النقط، راجع مؤلفات الأقراني، وابن ناصر والحضيكي المذكورة آنفا.
— بصدد حياة سيدي علي بن عبد الرحمان، راجع كذلك أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الولاوي. — مباحث الأنوار، مخطوط، الخزنة العامة، الرباط رقم د 390، ص 13 — 14.
— حول الولاوي (دُرس في الرواية الدلائية، وعاصر سيدي علي)، راجع محمد حجي. — الزاوية الدلائية، الطبعة الوطنية، الرباط، 1964، ص 123 — 124.
— حول الدادسي، راجع محمد المهدي الفاسي. — مجمع الأصماع، مخطوط، الخزنة العامة، الرباط، رقم 2297، ص 122.

تذكر هذه المحاولة بمحاولات أخرى تستهدف الاستيلاء على الحكم المركزي. وإن كنا نجهد الأهداف البعيدة التي كانت وراء تحركات سيدي يوسف، فمن المؤكد أنه ساهم في الصراعات التي نشبت بين أبناء المولى اسماعيل من أجل السلطة. ومن جهة أخرى يبدو أن الطموح الشخصي هو العامل الوحيد الذي يفسر قيام سيدي يوسف ضد مولاي عبد الله، إذ لم يساند المرابط أي مطالب بالعرش. وكيف ما كان الأمر، فإن حركة سيدي يوسف كانت تتوفر على أهم الشروط السياسية والعسكرية الضرورية للمطالبة بالحكم : فهناك مشروعية الشرف (لأن الزاوية الحنصالية تدعي الانتساب الى السلالة الأدرسية على غرار بقية الزوايا القوية التي يجعلها آيت عطا)، وهناك مساندة حلف قوي من القبائل المتمردة، من بينها آيت عطا، وقد تكون الرواية الشفوية المحلية صادقة عندما تتحدث عن «ملوك» أحنصال (إكيدان، ج. أكليد). على كل حال فإن محاولة سيدي يوسف وما رافقها من حيثيات تجعلنا أمام ما يشبه ظاهرة «العتبة» التي يتحدث عنها جاك بيرك (45)، حيث يتجاوز نشاط الصلحاء حدود المجال الديني ليتحول إلى تحرك ذي طابع دينوي. فعوض أن نساير الانقساميين الذين يُسقطون على الولي صورة تجعل منه الحكم المسالم، أليس من الأفضل أن ننظر إليه في إطار الحركية التي تقوده من المسألة الى النشاط السياسي المكشوف، ومنه الى الحرب ومحاولة الاستيلاء على السلطة ؟ وهكذا فإن حالة القرد المعروفة بالسيية — التي تزود الصلحاء بالمقاتلين — ليست وضعية قائمة أساسها الشعور القبلي والعصيان الجبائي، بل هي عبارة عن قوى كامنة ومصدر للتجدد السياسي ومناهضة السلطة الحاكمة. لا يتعلق الأمر إذن بمجرد «فوضى» انقسامية.

إن استيعاب تأرجح الصلحاء بين موقف المسألة والنشاط السياسي — العسكري ليفرض القيام بتحريات تاريخية مطولة تساعد على ضبط سياق المعلومات التي يقدمها المخبرون. ان منهج كلنير يتضمن مفارقة واضحة : فهو يحاول القيام باعادة تركيب النموذج التاريخي، ومع ذلك فهو يضع التاريخ جانبا. والواقع أننا بدون شك أمام عملية إعادة تركيب، فحينما قام كلنير بتحرياته، كانت منطقة أحنصال قد عاشت نصف قرن من التحولات على إثر الاحتلال الاستعماري. إن ما عاينه كلنير، سواء على مستوى البنية الاجتماعية أو فيما

45 Structures sociales du Haut-Atlas, op. cit., p. 90. إراجع كذلك نفس المؤلف

Al Youssi ou problèmes de la culture marocaine au XVII^e s., Paris - La Haye Mouton, pp. 85-86.

E, GELLNER. — Saints..., op. cit., pp. 184-185. 46

يتعلق بدور الصلحاء داخل هذه البنية، يختلف لا محالة عما كان عليه الوضع خلال القرن التاسع عشر، نظرا لما عرفته المنطقة من تقلبات عميقة.

وفي نهاية هذا العرض، نود إبداء بعض الملاحظات حول العلاقة بين التاريخ والبنية بصدد مسألة معينة تتعلق بالعوامل التي تحدد اختيار شجرة نسب خاصة تعرف بها القسمات الاجتماعية. لقد عبر كلنير عن تفضيله للفرضية البنوية عندما تطرق لهذه النقطة أثناء دراسته لأهم السلالات الخنصالية المعاصرة (46). ولتبرير هذا الاختيار قدم برهانين اثنين هما :

أ. ليس الجد سوى نقطة التقاء صورية، فهو إما تعبير عن جنس، أو تعبير عن اختلاف نوعي في إطار تعريف (مثلا : أولاد س من ضمن أولاد ي)

ب. إن حقيقة الروايات المتداولة حول الأسلاف أهم في حد ذاتها في حقيقة الأشخاص المتحدث عنهم. والدليل على ذلك، حسب كلنير، أن الرواية الواحدة تقفز من شخص لآخر وتنسب لشخص صفات نسبت من قبل لشخص آخر، بل وتخلط بين الأشخاص من دون أن يثير هذا التناقض انزعاج الراوي.

انطلاقا من هذين الاعتبارين، يستخلص كلنير أن الدور الذي يقوم به الأجداد في الوقت الراهن (تشخيص الفئات، وما ينتج عن ذلك من تحديد لموقعها والتزاماتها، وكذا تحديد مستويات التبعية في حالة نشوب أي صراع مكشوف) هذا الدور هو الذي يفسر التاريخ وليس العكس.

بعبارة أخرى ليس الدور التاريخي الذي قام به الأجداد السبب الرئيسي لادراجهم في شجرة النسب.

إن الاعتماد على الجد لتعريف المجموعات داخل البنية القبلية مسألة بديهية : نسق للتصنيف على غرار أي نسق آخر. لكن نشير الى أن المرجع الجماعي ليس بالضرورة اسم شخص (47). بالطبع، يمكن تأويل هذه الملاحظة في اتجاه فرضية كلنير الذي يعتبر أن الجد ليس سوى تجريد ضروري للتعريف. لكن يمكن أن يعني ذلك أيضا أن عدم استعمال اسم شخصي جاء نتيجة لتعذر وجوده، أو لأن الذاكرة التاريخية للجماعة لم تحتفظ بشخصية أثرت بصورة ملحوظة في مجرى حياة الجماعة. إن هذه المسألة تؤدي بنا إلى مناقشة البرهانين اللذين اعتمد عليهما كلنير.

صحيح أنه بالنسبة للحالة المعروضة، ليس هناك وثائق مكتوبة حول الحياة الحقيقية للأشخاص. لكن هناك أسلافا من قبلهم كان لهم دور «ملموس» أثر على معاصريهم وعلى

الأجيال اللاحقة، أمثال سيدي سعيد أو عثمان وسيدي يوسف أو سعيد اللذين وضعوا أسس هوية الجماعة الخنصالية، وحددا بنشاطهما مصير الزاوية. من المؤكد أن النسب يحتفظ بهما من أجل التعريف، لكن يستحيل فصل نشاطهما وشخصيتهما عما تخصمهم به الذاكرة النسبية من إجلال. إن ضرورة التعريف بجماعة في طور النشوء وافقت في هذه الحالة حقيقة الواقع التاريخي.

يبدو البرهان الثاني الذي يقدمه كلنير أقرب من الواقع. إن الخطاب الهجيوغرافي والأسطورة يحترقان أبطالهما إذا صح هذا التعبير، ويكيفاها حسب الظروف أو حسب مصالح الراوي واهتمامات متلقي الرواية. لكن هنا يتعين على الباحث أن يلزم الحذر، لأن كلنير لم يميز بما فيه الكفاية، داخل مضمون الأسطورة، بين ما يدكر بقاعدة أو بصورها أو يؤسسها، وبين ما يحيل على الواقع التاريخي. صحيح أن الأساطير تخترق أبطالها وتدعم صورتهم، يكفي للاقتناع بذلك أن نلقي نظرة ولو سطحية على سير الصلحاء التي تزخر بها الروايات الهجيوغرافية والأساطير وكتيب التراجم. لكن عندما نتأمل في هذه النقطة بالذات، نتوصل الى ملاحظة تفرض نفسها: فالولي وقاعدة الولاية ظاهرتان متلازمتان تعبر كل منهما عن الأخرى، وهذا ما يفسر أن أشخاصا مختلفين يوصفون بنفس الأوصاف عندما يتباون مقام الصلاح رغم تباعدهم على مستوى الزمان والمكان، وتنسب إليهم نفس الكرامات. إن الأسطورة تصنف الولي وأمثاله في إطار مقولات معينة سلفا: كريم، فاضل، يقوم الليل ويصوم النهار، يفوض أمره للمشيئة الربانية، الخ. فكأن هذه المقولات ليست خاصة بصالح معين، بل هي مجرد قاعدة يصير المترجمون الأتقياء على وضع أبطالهم داخل سياقها.

إننا أمام لعبة يمكن التنبؤ بنتائجها سلفا كما يقال. يبقى أن القاعدة تبرز من خلال روايات تتصل بوقائع ماضية، وأن هذه الوقائع تعين في أماكن بأسمائهما وبمشاركة شخصيات تتحرك داخل جماعات تعرف بأسمائها. إن الرواية تعبر أيضا عن أنماط من السلوك والمواقف. كل ذلك يهم المؤرخ. إن الأوضاع التي تصورها الأسطورة، وكذلك الأشخاص والجماعات والأماكن، كل هذه العناصر تحدد الأطار الذي يتحرك داخله البطل، وتوفر للتاريخ مواد مفيدة تتجلى علاقتها بالتاريخ الواقعي في غالب الأحيان إذا ما درست بمنهج ملائم وفورنت بوقائع تثبتتها مصادر أخرى. من هذا المنظور، تتجلى ضرورة العودة للتاريخ لتجنب السقوط في التأويلات التعسفية.

لنأخذ بعض الأمثلة. طلب سعيد أوعثمان، قبيل وفاته، من ابنه سيدي يوسف أن لا يستجيب لطلب زائر سيأتي عنده ذات يوم وسيجلس فوق صخرة معينة أمام الزاوية. لم ينفذ سيدي يوسف نصيحة والده، فعندما زاره سلطان مكناس واستغاث به لاسترجاع ملكه، أزره الولي، لكن المغامرة آلت إلى نتائج وخيمة لأن آيت عطا هجموا على الزاوية في غيابهم وأضرموا فيها النار (48).

هذه إحدى كرامات سيدي سعيد أحنصال. فهو يتنبأ بالمستقبل. إن هذه الرواية عبارة عن أسطورة، إلا أنها تتخللها عناصر من الزمان والمكان: مكناس عاصمة الملك في القرن السابع عشر، وبعض الأسماء المذكورة مثل آيت عطا (49). من الواضح أن المضمون التاريخي لا يتجلى إلا عندما نقرأ الأسطورة على ضوء وثائق أخرى، وعندما يتضح لنا الدور الذي لعبه سيدي يوسف في الصراعات التي نشبت بين المطالبين بالعرش غداة موت المولى اسماعيل. إن المضمون التاريخي للأسطورة ينكشف كذلك عندما نستحضر العلاقات الموجودة بين آيت عطا وآيت سخمان وأحنصال. ومن المعلوم أن القبيلتين الصنهاجيتين شكلتا خطراً على آيت عتاب، مما جعل هؤلاء يتحركون نحو السهل في موقع يحاصره المخزن من جهة والقبائل المتمردة من جهة أخرى. وأخيراً يساعد البحث الأثووغرافي على إثبات التطابق الموجود بين الأسطورة والتاريخ. هكذا اتضح أن هناك جماعات داخل آيت عتاب يرجع أصلها إلى قبيلة قديمة (آيت واس) طردها آيت عتاب وأحنصال من منطقتها الأصلية. هكذا يسلط بعض الضوء على مسألة مساهمة آيت عتاب في إلحاق الهزيمة بسيدي يوسف أحنصال.

لنأخذ الآن مثالا آخر تخلط فيه الأسطورة — حسب تعبير كلنير — بين الأشخاص. لقد وصل داد سعيد أوعثمان والسي يوسف إلى المنطقة بعدما تتلمذ على سيدي أبي محمد صالح. خصصت قبائل آيت تاكلا للولي استقبالا حسنا، لكن بعضها أبدى له العداوة. استغاث داد سعيد بداد عطا الذي هب لنجدته وطردها بمجموع قبائل تاكلا من المنطقة. هذه كرامة أخرى لأن داد سعيد استطاع أن يبلغ نداءه رغم بعد المسافة. لقد صدرت نفس الكرامة عن العديد من الصلحاء من قبله. إن حقيقة الأسطورة تتجاوز حقيقة الشخصية. زد على ذلك أن الأسطورة تخلط، على ما يبدو، بين سعيد أحنصال الذي عاش في القرن الثالث عشر وسعيد الذي عاش في القرن السابع عشر. إن اتحادية آيت عطا لم

48 بصد هذه الأسطورة، راجع مورسي، المرجع السابق.

49 وهي قبيلة تظن حاليا بمنطقة دير بني ملال.

يكن لها وجود في القرن الثالث عشر. لكن كيفما كانت تناقضات الرواية، فإنها رغم ذلك تعكس واقعا تاريخيا: العلاقة التي تربط بين توسع أحنصال وتوسع آيت عطا في المنطقة، وهي علاقة تثبتها مصادر أخرى.

إن دور الجند كعنصر تصنيف يتطابق مع دوره التاريخي، سواء بالنسبة لسيدي سعيد أوعثمان أو بالنسبة لسيدي يوسف. ورغم ما ادّعاه كلنير، فإن التاريخ يندس بين ثنايا الأسطورة، كما أن الأسلاف الذين تتحدث عنهم الأنساب ليسوا علامات مجردة أو شخصيات بدون كثافة تاريخية.

التقليدية والتحديث المعاق

من الناحية المبدئية، ليس هناك حدود تفصل بين علم السياسة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، لكن نادرا ما تستعمل الأبحاث الميدانية تلك التخصصات الثلاث في آن واحد. ومن الناحية المبدئية كذلك، لا وجود للفئات الاجتماعية في مستوى ماهوي، لكن الباحثين ينسون في الأخير أن هذه الفئات لا توجد إلا في إطار علائقي. إن دراسة السياسة المحلية في البادية الجزائرية خير تمرين للتخلص من هذه العادات السلبية التي يتسم بها الجامعون، والتي يؤدي الاحتفاظ بها إلى إغفال الباحث لما هو أهم.

I

يسعى هذا البحث الى شرح واقعتين تجريبيتين تبدوان في الوهلة الأولى وكأنهما متصلان بميدان الأنثروبولوجيا. يتعلق الأمر بانتفاضتين قرويتين شهدتهما الجزائر في مرحلة ما بعد الاستقلال.

أ. أن يجوب لصوص شرفاء بادية الأوراس، وهي آخر منطقة جزائرية لم تنقرض فيها تقاليد المواجهة مع الدولة رغم مرور مائة وثلاثين سنة من الحكم الاستعماري، فهذا حدث غير مفاجيء، وأن يياس نائب حاكم الولاية من إمكانية مراقبة المجتمع المحلي، فيتزوج من إحدى كبريات بيوتات الصلحاء، وأن يعطي مسدسه للضحية ويلزمه بالانتقام لعرض القبيلة عندما دعي لتسوية نزاع طفيف، وأن يستدعي شهودا يمثلون الفصيلتين اللتين ينتمي إليهما الطرفان المتنازعان، من أجل تحديد المسؤوليات، ويستعد مسؤولون عن الحزب للاتحاق باللصوص الشرفاء في الجبل، كل هذا يوحي بأن حالة العصيان «السيية» أعلنت ضمنا ضد الحكم المركزي. لكن كيف نوول عودة أشكال سياسية اختفت منذ زمن بعيد، مع العلم أن موضوع الانتفاضة هو الاحتجاج ضد ضعف التسيير الاداري للمنطقة المعنية ؟

وماذا يعني هنا انبعاث تنظيم سياسي انقسامي، مع أن الغاية التقليدية (1)، لهذا التنظيم تكمن بالعكس في الانفلات من مراقبة الحكم المركزي ؟

ب. بعد مضي بضعة أشهر على إعلان الاستقلال، التحق القادة العسكريون القبائليون بجيائهم، فأعادوا تنظيم حرب العصابات، ونظموا السكان بشكل يستحيل معه احتلال المنطقة من طرف الجيش الوطني الشعبي بدون أن يؤدي ذلك إلى إشعال الحرب الأهلية. التحق نائب المنطقة بالتمردين، وهو من بين « القادة التاريخيين للثورة »، وتبعه صهره بعد مرور بضعة أسابيع، بعدما تخلى عن الأمانة العامة للديوان السياسي، وهو منصب أهم مبدئياً من منصب رئيس الحكومة.

بعد وقوع هذه الأحداث، يأتي الصحفيون والمحللون المتخصصون في شؤون السياسة الجزائرية، فيحررون مقالاتهم وتقاريرهم البليغة حول النزعة الاقليمية التي يتشبث بها القبائليون، وحول استحالة التعايش بين العرب المستبدين والبربر الديمقراطيين داخل الدولة الواحدة. ولو سبق هؤلاء المحللين أن قرأوا كتاب كليفورد كيرتز (2)، لأدركوا علاقة على ذلك، أن الحصول على الاستقلال يؤدي في الغالب إلى عودة الصراعات السياسية التقليدية : فمع بدايات الدولة المستقلة، يصعب على المواطنين أن يمثلوا انتباههم لدولة مجردة لا تشكل امتداداً لتقاليد تاريخية. ولا بد لهذا الانتباه من أن يمر عبر مشاركة السكان في مجموعات محلية مثل المجموعات الاثنية واللغوية والدينية، الخ... هكذا تأتي إثارة الشعور المحلي كنتيجة غير مرتقبة من نتائج الاستقلال. إنها ظاهرة غير مرتقبة، مع أنها ليست بالضرورة عاملاً يخل بوحدة الدولة.

لكن بناء على ما سبق، كيف نفسر أن هذه الانتفاضة القبائلية لا تعتمد على إيديولوجيا فئوية محلية ؟ كيف نفسر أن « القائد التاريخي » لم يستعمل انتباهه لعائلة مجيدة من عائلات الصلحاء، بل إنه فضل الاستشهاد بأقوال غوته بدل الاستشهاد بالقوانين العرفية التي توارثها القبائليون ؟ كيف نفسر أن الانتفاضة لم تكن فرصة تمجيد اللغة المحلية أو الثقافة المحلية أو أنماط التنظيم التقليدية ؟ كيف نفسر على العكس من ذلك، أن الشعارات وصكوك الاتهام التي وظفت ضد الحكومة « المركزية » هي نفس الشعارات وصكوك الاتهام التي قد تلجأ إليها مجموعات الضغط ذات الاتجاه الوسطي والمستندة إلى تنظيم عسكري عصري ؟

1 أستمع صفة «تقليدي» كي أشير فقط إلى أن الظاهرة تنتمي إلى مرحلة ما قبل الاستعمار.

2 Clifford Geertz. — « The integrative revolution, primordial sentiments and civil politics in the new states », in C. Geertz (ed), *Old societies and new states*, Glencoe, The Free Press, 1963.

فخلافًا لتقاليد العصيان المتوارثة، لم يكن حافز المتمردين متمثلًا في عرقلة تكوين الدولة، وإنما في الاستحواذ عليها، أو على الأقل في المساهمة بشكل واسع في صياغة السياسة الاقتصادية. هكذا إذن تتجلى حقائق مغايرة تحت ستار ما كان يُعرف بنموذج الانتفاضة البربرية عند الاثنوغرافيين الفرنسيين في القرن التاسع عشر: في الحالة الأولى هناك فلاحون يقومون برد فعل ضد دولة بعيدة لا توليهم العناية والاهتمام، وفي الحالة الثانية نجد فصيلة من النخبة السياسية يلوح بالانفصال لممارسة الابتزاز السياسي. وفي كلتا الحالتين لا يتعلق الأمر بمطالب لها علاقة مباشرة بالهوية الاقليمية.

هذه الملاحظة لا تجعل صلاحية تحليل كيرتزر موضع تساؤل ما دام أنه أثبت إجرائته في فهم الحالات التي تناوها بالدرس. ففي أندونيسيا وبيرومانيا وماليزيا وحتى في المغرب، من الأكد أن المجموعات الأساسية تنسم في الوقت الراهن بالحيوية و الفعالية. إن هذه الملاحظة توحي بفرضية تمم الجزائر، حيث يكتسي التفكك الاجتماعي حدة بالغة بالمقارنة مع بقية البلدان الحديثة العهد بالاستقلال. لذلك فإن المجموعات الأساسية لا تتحد في ذاتها، أو باعتبارها كيانات غير واعية بعناقها، بل إن وجودها يتحدد في ردود فعلها تجاه مجموعات ومستويات أخرى. إن رصد الظواهر السياسية التقليدية عملية تستهوي الأنتروبولوجي، وحيث إن سياق الحاضر هو عكس سياق الماضي، إن لم نقل نقيضه، فإن الأنتروبولوجي يقع في خطأ فادح عندما يؤول تلك الظواهر بسداجة: بالنسبة للسكان المنحدرين من القبائل الانقسامية كما شهدها القرن التاسع عشر، لم يعد الاختيار مطروحًا على مستوى الغايات — بين المساهمة في الحكم المركزي أو اختيار العصيان كسلوك منهجي — لأن الخيار الأول أصبح بمثابة الخيار الوحيد. إن اختيار فلاحي القطاع المتخلف، أو مصيرهم الحتمي، يكمن في الوسائل التي قد تساعد على الوصول إلى تلك الغاية، ومن قبيل المفارقة أن تشكل الانتفاضة إحدى تلك الوسائل.

حين نتناول هذه المؤسسات السياسية التقليدية بالنقد الداخلي، تتأكد صفتها الثانوية، مثلما يتأكد وجودها كرد فعل: فمن العسير أن نجد مدشرًا يخلو من أي عنصر يرجع إلى عهد ما قبل الاستعمار، كما أنه من النادر أن تهيكل هذه العناصر في شكل مؤسسات تخطى بالاستمرارية.

إن ما يحير الباحث الأنتروبولوجي دون شك، هو أن تلك العناصر العتيقة تختفي بسهولة مشيرة: لقد نشأت في غياب الدولة، وهي تتوارى عندما تفرض الدولة وجودها. وفي جميع الحالات، يظل وجود هذه العناصر وجودًا شبه رسمي وغير منظم، مما يؤدي إلى عرقلة

نموها. ويقر الفلاحون بهامشيتها، لأنهم يعتبرونها بصراحة وسيلة يُلجأ إليها عندما تنعدم الامكانيات الأخرى.

بناء على هذه الاعتبارات، لا يجوز البحث عن تفسير لهذه التقليدية المزعومة في مستوى المجموعة المحلية (السلالة أو المدشر أو القبيلة)، بل يكمن التفسير في العلاقة القائمة بين الدولة، وفلاحي القطاع المتخلف، وباقي الشرائح الاجتماعية. إن الظاهرة التي تكتسي دلالة بالغة من وجهة نظر الأنتربولوجي ليست هي مسألة تفهقر الثقافة التقليدية، بل هي استمرار أنماط التنظيم الانقسامى رغم خضوعها لدولة مركزية طوال مدة لا تقل عن مائة وثلاثين سنة. فظنرا لصعوبات الاحتلال وحاجيات الاستعمار الفلاحي، اقتنعت السلطة الفرنسية بأنها في حاجة إلى القضاء على التنظيم القبلي، وتمويضه بشبكة إدارية صارمة. ويمكن أن نعتبر أن احتضار القبيلة كان واقعا ملموسا منذ حوالي 1880.

وإلى حد ما تشكل هذه الحالة حالة استثنائية، إذ لا نكاد نجد مجتمعا تقليديا آخر فكك الاستعمار بنياته بنفس الحدة. على أن مجتمعات أخرى تعرضت للتفكيك بواسطة عملية التحديث، وهي صيرورة لا تحمل نفس الدلالات من زاوية القيم. من هنا نضطر للسؤال حول ثبات واستمرارية المنهج الأنتربولوجي: ماذا يتبقى من هذا المنهج حين لا توجد سببية المجتمع المدروس داخل نفس المجتمع؟ وحين تنبثق عوامل التغير الاجتماعى من مصدر خارجي؟ أو عندما يتحول مجتمع ما (بنو فلان) إلى شريحة اجتماعية (فلاحو الاستغلايات العائلية)؟

يميل الأنتربولوجيون في الغالب إلى تجنب المشاكل التي يطرحها التحديث، وكأن هناك مجتمعين: أحدهما عصري والآخر تقليدي. يعكس هذا التصور تنظيم شعبية العلوم الانسانية في الجامعة، حيث يوجد خط فاصل بين الأنتربولوجيا والسوسولوجيا. ومن أجل تيسير التحليل، غالبا ما يعتبر الباحثون أن المجتمعين المذكورين ينقسمان إلى كيانين منفصلين: المجتمع القروي والمجتمع الحضري، ويخضع كلاهما لنظرة تتمشى مع منظومة التقاليد التي تبلورت لدى كل تخصص جامعي على حدة. فالأنتربولوجي يعتبر أن الفلاحين فئة سليمة،

• تستعمل المؤلفة مصطلح *paysans parcellaires* كمفهوم محوري للتحليل. ويرتبط هذا المصطلح بنمط إنتاج معين يشكل جزءا من تشكيلة اجتماعية في طور التغير دون أن يكفى طابع الهيمنة الشاملة. يسمى كوتلمان هذا النمط «نمط الاستغلايات العائلية»، ويعرف خصائصه في كتابه: Michel Gutelman. — Structures et réformes agrales: Instruments pour l'analyse, Paris, Petite collection Maspero, 1974. انظر على الخصوص ص. 53 وما يليها (هامش المترجمين).

وأن سكان الحواضر يفتقدون حاسة التنظيم. وفي تصور علماء الاجتماع يتحول الفلاحون إلى بدائيين تدفعهم غريزتهم إلى الوقوف ضد تأثير حضارة المدينة. في اعتقادنا أن الواقع يختلف عن هذه التصورات، فمن البديهي أن هناك مجتمعا واحدا بدل مجتمعين اثنين، بالرغم من وجود تخصصين متميزين داخل شعبة العلوم الاجتماعية.

قد يلجأ الباحثون إلى طريقة أخرى لتجنب مشكل التحديث، وهي طريقة أقل أناقة من الناحية الجامعية، وبالتالي لا يعبر عنها بالوضوح اللازم. وتتجلى هذه الطريقة في صياغة العلاقة بين الفلاحين وسكان الحواضر وفق نموذج نسبي: فالفتة الأولى هي بمثابة امتداد لماضي الفتة الثانية، وعندما يكون الفلاح أمام المسؤول الإداري المحلي أو الممرض أو المعلم، فهو يتأمل وضعه الآتي. ومع ذلك يثير هذا التمييز سؤالا يواجه الاشكالية التطورية، ويطرحه الباحث الذي يتبنى المنهج الوظيفي، ولو كان هذا الباحث من غير ذوي المهبة. هذا السؤال هو: لماذا يتعايش الماضي والحاضر في نفس اللحظة؟ لماذا يتعايش الفلاحون التقليديون مع الحضرين المعصرين في نفس الزمن؟ وما هي العلاقة التي يقيمها حاليا هؤلاء مع أولئك؟ من البديهي أنها علاقة سيطرة وتبعية: فالفلاحون لا يشكلون كيانا ميتافيزيقيا منفصلا مجرد أن الأنثروبولوجيين التواقين إلى المغايرة اختاروهم كموضوع للدراسة، فهم قبل كل شيء فئة اجتماعية تخضع لسيطرة النخب الحضرية من الناحية التقنية والاقتصادية والسياسية. لذلك لا يجوز أن نكتفي بالثنائية التي تنسب التغير الاجتماعي لتلك النخب والاستقرار لأولئك الفلاحين. لقد ترتبت عن انتقال هؤلاء من وضعية مجتمع يتمتع باستقلال نسبي إلى وضعية فئة اجتماعية تابعة عواقب هامة تمس أوضاع الفلاحين، بما في ذلك جوانب تبدو وكأنها لم تخضع للتغير.

ما هي إذن وضعية الثقافة السياسية التقليدية في الجزائر المعاصرة؟ وبعبارة أخرى ما هو وضع فلاحى الاستغاليات العائلية داخل المجتمع السياسي؟ وكيف تُؤول الانتفاضتين القبائلية والأوراسية؟ وفي الأخير ما هي طبيعة المجموعات المحلية في الجزائر؟ ألا يمكن أن نعتبرها بمثابة رد فعل يعبر عن رغبة في التحديث، على أن الحالتين المذكورتين تعبران عن هذا الموقف انطلاقا من موقعين متعارضين؟ قد تبدو الاجابة على هذه الأسئلة مستعصية للغاية، وقد تتطلب الاجابة مجهودا شاقا، ومع ذلك سوف يتضح أن العملية تستدعي التفكير حول بعض المعطيات الجديدة، وسوف يتضح أن الموضوع يتيح لنا مساءلة الأنثروبولوجيا حول منهجها. وبما أن الحالة المدروسة حالة قصوى، فإن مساءلتنا سوف تكون بالغة الوضوح.

II

بالامكان أن نفسر النموذج الأول من الانتفاضتين (الأوراس) إذا ما استندنا إلى حانة فلاحي الاستغاليات العائلية. فهؤلاء يشكلون الأغنية من الوجهة الاحصائية (3)، إلا أنهم يشعرون بوضع هامشي في المستوى الاجتماعي، وتتجلى الهامشية في الميادين الاقتصادية والسياسية والثقافية. بيد أنهم يمنحون قيمة مركزية للفئات الاجتماعية التي تستفيد من منافع المجتمع الصناعي، سواء في مواقعها المهنية، أو في أنماط عيشها، أو في قيمها. يختلف الأمر إذن عن بقية البلدان المتخلفة حيث لا تمارس قيم المجتمع الصناعي نفس الجاذبية. يبدو أن النسق المرجعي للثقافة التقليدية لا يمكن أن يحافظ على استمراريته إلا إذا توفر أحد الشرطين التاليين :

أ. عدم انحطاط القيمة الاقتصادية التي تتمتع بها المهنة الفلاحية، تلك مثلا هي حالة الفلاحين الأتراك الذين وصفهم ب. ستيرلينغ (4).

ب. نمو المدن محدود إلى درجة أن المسافة بين المدينة والبادية تخلق حاجزا حقيقيا بين العالمين : هكذا يصبح التحديث — بالنسبة لسكان القرى — هدفا بعيد المنال وأقفا لا يدركه الوعي. تلك مثلا هي حالة سكان المستنقعات العراقية الذين درسهم س. سليم (5). وكذلك حالة الفلاحين الهنود.

في الجزائر لا يتوفر أي من هذين الشرطين :

أ. لا تمثل الفلاحة سوى حصة جد محدودة من دخل الفلاحين،

ب. لا تسمح الهجرة الكثيفة للشغالين — وحدها — سوى باستمرار أنماط العيش القروية. إن للهجرة مفعول قوي في إبراز تفوق نمط العيش الحضري، ومع ذلك فإنها لا تتيح للفلاحين إمكانية مغادرة القرية.

نلمس هاتين الظاهرتين بشكل حي، عند مقارنة التراتب الموجود في مدشرين : يقع مدشر « س » في جبال ورنسيس، يشتغل كل الرجال في عين المكان ويحصلون على مواردهم العينية بواسطة زراعة الحبوب والبستنة وتربية المواشي، بينما تأتي مواردهم النقدية من

3 في سنة 1954، حيث تم الإحصاء السابق، كانوا يشكلون 62,5% من الساكنة النشيطة.

4 Paul Stirling. — Turkish Village, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1965.

5 S.M. Salim. — Marsh Dwellers of the Euphrate's Delta, London, the Athlone Presse,

مناصب الشغل التي يوفرها منجم الزنك القريب، وهو منجم يشغل ربع سكان المدشر مقابل أجره شهرية مقدارها 220 دينارا جزائريا للعامل الواحد. هذه المعطيات تجعل هذا المدشر في موقع أفضل من جيرانه، إذ أن مداخيل هؤلاء تكاد تعتمد على الفلاحة كمصدر وحيد، مما يضطرهم إلى الهجرة. أما المدشر « ص » فيقع في جنوب الهضبة العليا لمنطقة سطيف، وتكاد تقتصر موارد سكانه على مردود تربية المواشي، لأن الاستعمار سلبهم أراضيهم، ومنذ الاستقلال يشتغل بفرنسا — وبالتناوب — أكثر من ربع الرجال (6).

تبرز هذه اللوحة المكانة المحدودة التي تحتلها الفلاحة في دخل الفلاحين : يعيش ثلث السكان في البؤس لأنهم لا يتوفرون إلا على الموارد الفلاحية. في المدشر « س » يتوفر الملاك العقاري « الغني » على 3,5 هكتارات وهي مساحة تشغل رجلا واحدا لمدة سنة تقريبا، مقابل دخل صافي بسعر السوق، يبلغ 525 دينارا جزائريا. من الطبيعي أن يشعر هذا الفلاح بالغنى لأن إنتاجه الصافي (10 قناطير من القمح) لا يباع، بل يوجه للاستهلاك الذاتي بحيث يوفر مقدار الاستهلاك السنوي لفائدة ستة أشخاص. وإذا اعتمدنا هذه المعطيات وفق اصطلاح اقتصاد السوق، تكون المعادلات كالتالي :

525 دينارا جزائريا = دخل 3,5 هكتارات = 300 يوم عمل فلاح،

= بيع بقرة أو تسع حُمَلائن = 100 يوم عمل بالنسبة للمراهق،

= أجره 75 يوم عمل بالمنجم،

= الادخار من قيمة 40 يوم عمل بفرنسا.

يتضح إذن أن زراعة الحبوب هي النشاط الأقل ربحا بالمقارنة مع بقية الأنشطة التي

توجد في متناول الفلاح.

تشتمل الاستغلالية « الجيدة » على : هكتارين من الحبوب، ونصف هكتار من البساتين، ورأس أو رأسين بقر، وخمسة أو ستة من رؤوس الغنم أو المعز. وتشغل هذه الاستغلالية أسرتين : يتكلف الرجال بزراعة الحبوب والأشغال الكبرى، بينما تتخصص النساء في المهام التي تتصل بالبستان والخشب وتغذية المواشي خلال فصل الشتاء، ويقوم الأطفال بحراسة القطيع. في المتوسط يوفر الانتاج الفلاحي السنوي ثلثي التغذية، ويضمن بيع حصة تكاثر القطيع بقية الاستهلاك. لا يسمح إنتاج الاستغلالية بتكوين رصيد احتياطي تقريبا لضعف الانتاج، وينفي دخلها الصافي (900 دينار جزائري لأسرتين) إمكانية الادخار النقدي أو إمكانية تزايد القطيع. إن هذا الدخل يعادل قيمة ما يوفره عامل مهاجر نشيط من

6 تم إنجاز التحريات هذين المدشرين من طرف جاك ليزو (Jacques Lizot) وسيمون لامبورور (Simone Lempereur).

أجرة شهرين. وتكتمل الصورة إذا أضفنا أن 12% فقط من استغلاليات المدشر «س» توجد في هذه الوضعية التي لا تخلو من امتياز.

مدشر «ص»		مدشر «س»		فئات الدخل السنوي الفردي لسنة 1964 (المصدر : بحث ميداني)	
الموارد التراكمية ومصدرها	الساكنة التراكمية %	الموارد التراكمية الساكنة ومصدرها	الساكنة التراكمية %	الساكنة %	الساكنة %
7.0		9.5		I أقل من 500 دينار جزائري (7)	
المساعدة الاجتماعية + تربية المواشي	31.8	المساعدة الاجتماعية + الفلاحة وتربية المواشي	37.6	37.6	
25.8		42.9		II من 500 دينار جزائري إلى أقل من 1000 دينار جزائري	
نفس الموارد + موارد نقدية غير قارة.	58.1	الفلاحة، تربية المواشي + أجرة المنجم	79.7	42.1	
36.4		57.9		III من 1000 دينار جزائري إلى أقل من 1500 دينار جزائري	
نفس الموارد	65.9	نفس الموارد + أجر قار	91.0	11.3	
100.0		100.0		IV 1500 دينار جزائري فما أكثر	
نفس الموارد - الهجرة	100.0 (9)	نفس الموارد + أجور إدارية + أنشطة تجارية	100.0 (8)	9.0	

- 7 الدينار الجزائري يعادل الفرنك الفرنسي.
- 8 يستفيد 9% من السكان من 42% من الموارد. وتتكون هذه الفئة المحظوظة في معظمها من سلالة تنتسب إلى أحد الصلحاء. لقد تعاونت هذه السلالة مع الإدارة الفرنسية واتبعت باستمرار أسلوب الزواج بين أبناء العمومة — وهو أسلوب غير وارد عند سلالات العوام بالمنطقة — مما ساعدها على المحافظة على رصيدها العقاري وإغنائه، وكذا على إنشاء عدد من المؤسسات التجارية واحتكار الوظائف الإدارية حتى بعد الاستقلال : فالدخل السنوي لرجل السلطة المحلية يعادل 280 مرة دخل أفقر سكان المنطقة التابعة لنفسه.
- 9 34% من السكان يستفيدون من 64% من الموارد. وينتمي أنشط المهاجرين إلى سلالة القائد. وهو الجد الذي ساعد على دخول الجيش الفرنسي إلى المنطقة، فأنعمت عليه سلطات الاحتلال بتجزئات الاستثمار الفلاحي، وهي تساوي

لن نندهش إذن إذا ما لاحظنا أن 75% من المستجوبين في إطار الإحصاء الذي يوجد حالياً في طور التحليل، يصرحون بأنهم لا يتوفرون على شغل. ففي تصور المعنيين، لم تعد الفلاحة مهنة بقدر ما أصبحت نوعاً من العطالة (10).
ومع ذلك فالتقديرات (11) التي توصلنا إليها حول التوزيع الحالي للذكور من الساكنة النشيطة في البوادي، هي تقديرات تقدم معلومات أقل تشاؤماً :

القطاع العمومي	
10,2%	وضمنه
6,3	- مناصب الشغل الفلاحية الدائمة
1,4	- الوظيفة العمومية
2,5	- الجيش
القطاع الخاص	
30,3%	وضمنه
6,1%	- غير الفلاحي
2,4	- غير المأجورين
3,7	- المأجورين
24,2	- الشغل الحقيقي الفلاحي
24,3	- الهجرة إلى أوروبا
35,2	- البطالة
المجموع	
100,0%	

مجموع الأراضي الزراعية بالمدشر -، ومن بين ساكن الأهالي، حظيت ذريته بمفردها بامتياز الالتحاق بالمدرسة المحلية، وهم يشغلون حالياً معظم المناصب الإدارية. وباختصار كان «الغنى» في كلا المدشرين، نتيجة لتراكم موارد محدودة ترجع أغليتها إلى أصل سياسي.
سبق ملاحظة هذه الظاهرة في دراسة :

10 Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad. *Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, 1964.

11 تعتمد تقديراتنا على مقابلة المعطيات التالية : التوقعات المبنية على إحصاء سنة 1954، وإحصاء السكان لسنة 1960، والنتائج الأولى لإحصاء سنة 1966، وتقديرات سمير أمين الواردة في كتابه : *L'économie du Maghreb*, Paris, Minuit, 1966, 2 vols.

لو لم تحد الاتفاقيات الفرنسية — الجزائرية من سيل الهجرة، لاجتذبت هذه الحركة أكثر من ثلث الساكنة القروية من الذكور، دون أن تلحق ضررا بالفلاحة، ودون أن تمسر بشكل ملموس التوازن القائم بين المدينة والبادية. فادخار المهاجرين يوظف في الاستغليات الفلاحية — على قلة مردوديتها كما رأينا — بدل المقاولات الحضرية، وذلك لأسباب اقتصادية : إن ادخار المهاجر يكفي لتكوين قطيع من الماشية، أو لبناء منزل، الخ... لأن الاستهلاك العائلي يُضمن في عين المكان بفضل عمل بقية أعضاء الأسرة. فبالرغم من مساواة العمل الفلاحي وقلة مردوديته، فإنه يستطيع على الأقل أن يوفر الأمن الغذائي المباشر.

تمس الهجرة إذن مناطق قروية تتميز بقوة التماسك الاجتماعي. وكثيرا ما يقال أن حرب التحرير أتمت، في هذا المجال، عملية الهدم التي رافقت الاحتلال الفرنسي. بيد أن التحري المباشر وفحص وثائق الحالة المدنية، يُبينان أن البنيات العائلية لم تتطور قط منذ قرن من الزمن. فقد استمرت نفس أنساق المصاهرة، وفي تصور الأفراد لازالت السلالة بمثابة الأطار المرجعي. لا شك أن السلالة فقدت دلالتها السياسية — التي كانت أساسية فيما قبل — لأن عالم الفلاحين فقد استقلالته، بل فقد على نطاق أعم المكانة التي كان يحتلها في المجال السياسي. لكن السلالة تقوت في مستوى وظيفتها الاقتصادية لأن الأوضاع المادية تعاني من عدم الاستقرار الذي لا يمكن مواجهته بواسطة أساليب الاحتياط التقليدية، وينقص الخوف من الغد بتزايد سواعد الرجال. فالمنزل الذي يوجد به رجل واحد معرض للبؤس أو الفقر، بينما يوفر ثلاثة رجال أملا في الطمأنينة وضمان العيش، على أن الطمأنينة تترادف في هذا الوسط حالة « الغنى ». وبناء على ذلك، لا تتفق مع الرأي الشائع الذي يعتبر الهجرة عاملا هاما من عوامل التغيير الاجتماعي لدى الفلاحين الجزائريين، بل نستطيع أن نؤكد بأن الهجرة تؤدي بالأساس إلى المحافظة على أنماط العيش القروية. ومع أن هذه الأنماط عديمة الفعالية من الزاوية الاقتصادية، فمن الممكن أن نتوقع استمرارها لمدة طويلة، إلى أن يستوعب التصنيع فائض اليد العاملة القروية. غير أن تجربة العمل المأجور بأوربا تولد مفعولا إيديولوجيا يصعب تقدير مداه الحقيقي. فالهجرة تثير لدى فلاحى الاستغليات العائلية وعيا مأزوما بواقعهم المتردي.

مع الحصول على الاستقلال، تزايدت حدة ذلك الحرمان الاقتصادي والثقافي. لقد كان الفلاح أول المتضررين من عمليات حرب التحرير : أريدت الماشية، وهدم المنزل، وأُخربت المدخرات الغذائية، وفقد الرجال ذوو البنية السليمة، الخ... ولم تقدم الدولة للفلاحين ما يكفي من المساعدة للهبوض بأوضاعهم الاقتصادية. لقد وظفت مناصب الشغل الجديدة نسبة تافهة من الساكنة النشيطة في البوادي (3%)، كما ان المعاشات التي تمنح لأسر المقاومين المفقودين، وكذا المعونة الغذائية الأمريكية — أو ما يصل منها إلى القرى — غير كافية لدفع

خطر المجاعة عن الفئات الأكثر فقرا. والواقع أن هجرة العمال القرويين إلى أوروبا (وقد تضاعفت أربع مرات تقريبا خلال اثني عشرة سنة) هي التي وفرت الموارد النقدية التي ساعدت على إعادة تكوين الاستغلاليات الفلاحية.

لذلك حين يقارن مصير الفلاحين مع مصير سكان المدن، وخاصة مع مصير أولئك المسؤولين السياسيين — العسكريين السابقين الذين « نزلوا » للاستقرار بالمدينة بعد التحرير، يصاب الفلاحون بدهشة بالغة لا تقل عن دهشة عالم الاقتصاد. فبينما قدم الاستقلال للفلاحين 3% من مناصب الشغل الجديدة، استفاد حوالي ربع سكان المدن من مناصب الشغل التي أحدثت أو كانت شاغرة عند رحيل الأوربيين. شغل الرجال جل هذه المناصب، ووجد حوالي نصف سكان المدن من الذكور مناصب شغل معظمها في القطاع العام.

النسبة المئوية للساكنة الحضرية النشيطة من الذكور

12.0	الوظيفة العمومية
8.6	الجيش
26.0	مناصب الشغل التجارية والصناعية، بما فيها قطاع التسيير الذاتي
46.6	المجموع

كان الارتفاع السريع من حظ ساكنة المدن، على عكس سكان البوادي الذين اضطروا لبذل مجهود كبير لمجرد الحفاظ على مستوى عيشهم. وخلال العقد الأخير، قامت الدولة بمجهود هام في ميدان التعليم استفاد منه الحضرىون بالدرجة الأولى، وأدى جزئيا إلى تكوين بورجوازية إدارية. لا شك أن الدولة وضعت من بين أسبقياتهما الحد من التفاوت المدرسي، إلا أنها وجدت نفسها أمام الصعوبات المعهودة في هذا المجال : فالمعلمون الأكفاء يرفضون مغادرة المدن، والتعليم باللغة الفرنسية تقل مردوديته في وسط تسود فيه اللغة العربية، الخ... وفي البداية سوف تظل قنوات الارتفاع الاجتماعي محصورة في الامكانيات الفردية، أي في حالات استثنائية.

إن تفاقم سيورة التهميش الاقتصادي والثقافي — الذي يمس ثلثي سكان الجزائر — تحد تفسيراً جزئياً في الدور الذي قام به الفلاحون داخل الحركة الوطنية : فهم على غرار ما

حصل في معظم البلدان المستعمرة، لم يساهموا بأي شكل من الأشكال في صياغة الأيديولوجيا الوطنية، أو تكوين الأحزاب السياسية الشرعية، بل كانت المدن المراكز الوحيدة للتجديد السياسي. إلا أن المناضلين الحضريين الذين أعياهم عجز الأحزاب الوطنية وانقساماتها، صعدوا إلى الأحرار بقصد تنظيم حرب التحرير، فإذا بهم يفاجأون بموقف الفلاحين (12). لقد كانوا يتصورون هؤلاء كفتة مدجّنة بسبب طغيان الثقافة التقليدية والبؤس والادارة الاستعمارية، لكنهم وجدوا أنفسهم أمام فلاحين يفوقونهم رادكالية، بل أمام رجال مستعدين للانتفاضة المباشرة. يقول كثير من الباحثين أن الجزائر عرفت ثورة فلاحين: قد تكون هذه المقولة صائبة إذا كنا نعني أن الثورة تمثلت في طرد أقلية أجنبية سائدة، وأن أداة هذا التحرير تمثلت في جيش كوّن الفلاحون معظم قواته ومعظم أطره. لكن هذا الدور العسكري الذي قام به الفلاحون لم تكن له أبعاد سياسية حاسمة. لقد ساهمت جملة من العوامل في تكريس هذا التوجه، إذ تمت تصفية القائد الوحيد الذي كان يؤيد هيمنة حرب العصابات على حساب القيادة الخارجية للجهة، وتبين أنه من المستحيل هزم القوات الفرنسية في الميدان. هكذا طغت المعركة الدبلوماسية على المعركة العسكرية، خاصة بعد ما تكونت الحكومة المؤقتة والقيادة العامة لجيش التحرير خارج البلاد. فخلافا لما حدث في معظم المستعمرات، لعب الفلاحون الجزائريون دورا أساسيا، لكن وزهم ظل منعزلا سواء في تكوين الحركة الوطنية أو في التفاوض مع الدولة الفرنسية أو في مرحلة ما بعد التحرير.

منذ الاستقلال أصبحت الدولة مُعيل سكان المدن، وبالنسبة للفلاحين أصبحت الوسيط الاجباري: فهي المشغل الوحيد وفر العمل لِعُشر الذكور من سكان القرى، كما أنها المصدر الوحيد لدخل الفئات المحرومة بفضل المعاشات والاعانة الغذائية، وهي أخيرا المتحكمة في الحركات الأساسية للحياة الاقتصادية، وبالأخص فيما يتعلق بهجرة الشغالين إلى أوروبا.

ومع ذلك لا ينتفض الفلاحون بدافع التخوف من اكتساح النسق الحضري، بل لأنهم يتخوفون من العجز عن الاندماج اللازم في ذلك النسق. فخيتهم لا تأتي من أن الدولة أصبحت الشريك الاجباري في كل نشاط اقتصادي، بل إن مصدر الخيبة هو أن الدولة لم

12 لا نجد عند إيريك ج. هوبسباوم نفس الاندهاش الذي أُصاب هذه الأطر الحضرية ونشعبة بالتقاليد السياسية للثورة الفرنسية انظر:

Eric J.Hobsbawm. — *Primitive Rebels*, Manchester University Press, 1959, traduction française, *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 1966.

نتم بدورها كمحرك كوني للاقتصاد المحلي. لقد أصبح الفلاحون يعتبرون أن الوظيفة العمومية هي المهنة الوحيدة — كل مستخدمي القطاع العام يعتبرون بلقب « الموظف » — وما عداها مجرد ملء للفراغ وستر للفقير.

نستطيع الآن أن ندرك الدلالة العامة التي اكتسبتها المؤسسات التقليدية من وجهة نظر فلاحي الاستغاليات العائلية : إنها تجسد التماسك المؤقت لتلك الأغلبية المهمشة، وتساعد الفلاحين على البقاء في انتظار التصنيع. لنأخذ بعض الأمثلة : في القرية غير المتوفرة على قاضي، يُستعاض عن البرهان بشهادة النظام التقليدي. وبإمكان الكتاب القرواني، على الأقل أن يعلم الأخلاق لأولئك الذين لن يحصلوا على شهادات مدرسية فرنسية، ولا على مناصب إدارية، وفي نفس الاطار تشكل الانتفاضة وسيلة من الوسائل التي تستعمل للحصول على رعاية الادارة، أو بتعبير آخر رعاية المجتمع الصناعي، باعتبار أن الدولة هي المشغل الوحيد الذي يتمتع بوزن حقيقي. هكذا تتضح أسباب وجود المؤسسات التقليدية وفي آن واحد أسباب عدم ثباتها واستقرارها، ونفهم كيف أن الانسجام الثقافي الذي كانت تتمتع به القبائل الانقسامية في الجزائر على عهد ما قبل الاستعمار، انفجر وانحل دون أن تخفي الثقافة التقليدية احتفاءً نهائياً. فكل الملامح الثقافية التي يمكن أن نلمسها حالياً، تحتفظ بدور وظيفي كامل، وإن كانت هذه الوظيفة تختلف عن تلك التي يقدر على رصدها أنثروبولوجي القرن التاسع عشر. إن موقع ووظيفة هذه المؤسسات تختلف بالنسبة لكل مدشر (13)، حسب علاقته مع المجتمع الصناعي.

إذا استعزنا مصطلح « اللصوصية الاجتماعية » الذي يستعمله هُوبسباؤم، نستطيع أن نقول إن بعض قرى الأوراس تنتفض لأن الادارة المحلية تجمد موارد تلك القرى بشتى الأشكال : فهي تقنن الهجرة، أو تحتل مبالغ المعاشات والحوالات التي يبعث بها المهاجرون، أو توظف الاعانة الغذائية لمساعدة الأصدقاء وإغراء النساء. وتزخر الادارة المحلية بالعملاء الذين تعاونوا بشكل أو آخر مع السلطات الفرنسية : فقد نجد فيها، على سبيل المثال، عناصر سابقة من الجيش الفرنسي أتاحت لها هذه التجربة فرصة تعلم اللغة الادارية، وقد نجد شبانا استفادوا من التمدريس بفضل تعامل آبائهم مع السلطات الفرنسية. كل هذه الوقائع صحيحة في الغالب، لكن علينا أن نعي بأنها تعبر عن حقيقة في مستوى أعم : من بين كل المناطق الجزائرية التي « تؤهلها » أوضاعها للانتفاض، نجد أن الأوراس منطقة تعاني أكثر من غيرها من إهمال الاقتصاد العصري، وبالتالي فهي أبعد المناطق عن الاشراف الاداري. فنظرا لبعدها عن العاصمة، وبسبب اقتصادها الرعوي الذي يتجه نحو الصحراء أكثر مما يتجه نحو السهول

13 وهو يشكل الوحدة الاجتماعية الأساسية بالنسبة لفلاحي الاستغاليات العائلية.

الساحلية، وبسبب فقرها الشديد، لم تعرها السلطة الاستعمارية أي اهتمام ولم تسهر قط على تنميتها. هذا هو التفسير المحتمل لدور الأوراس كمنطقة انطلاق حرب التحرير، لكن الاستقلال لم يساعدها قط على تحسين أحوالها : فرغم أنها كانت على رأس قائمة المناطق المنكوبة، اتجهت الاعتمادات المخصصة لاعادة البناء الاقتصادي نحو القبائل، حيث كانت الحكومة تواجه أخطر معارضة سياسية. وقد عانت الأوراس من قلة الأطر الادارية أكثر مما عانتها المناطق الساحلية، فهي لم تستطع أن توفر الأطر لنفسها، ولم تستطع أن تجتذب سوى الأطر غير الكفأة.

إذا كانت أسباب الانتفاضة تكمن في علاقة المجموعات المحلية مع المجتمع الصناعي، فإن أشكالها تقليدية : فاللصوص الاجتماعيون يلقبون « بالمجاهدين »، وتحفظ النساء بقارورات لتعطير شعرهم في حالة التجائهم إلى منازلهن. ويغادر الشبان دورهم للالتحاق بالمجاهدين لأنهم عاطلون، عذاب لا يتمتعون بتقدير المجتمع. وحين يصل المجاهد ليلا إلى أحد المداشر، فهو يعرف مسبقا عنوان المنزل الذي سوف يمنحه الضيافة : سوف ينزل عند أحد أعضاء « الجماعة » في حالة احتفاظ هذه المؤسسة بوجود فعلي. وعلى أية حال سوف ينزل المجاهد عند رجل مسن يلتزم بالقيم التقليدية، وهو بالضرورة مقاوم سابق أو أب لمقاوم، وهو بالضرورة أيضا مهمش في المجتمع الجزائري.

إن برنامج اللصوص العادلين يماثل بصفة جزئية برنامج الأبطال من نوع « روبان دي بوا » الصقليين الذين وصفهم هوبسباوم : فهم يسعون إلى إعادة إقرار العدل عن طريق اغتيال العملاء السابقين من ذوي المناصب في الإدارة المحلية، لكن بينما يريد اللصوص الصقليون إقامة مسافة بين الدولة ومجتمع القرية كي يعيش هذا المجتمع بعيدا عن أي تدخل خارجي، يرغب لصوص الأوراس في جلب انتباه الدولة بواسطة الوسيلة الوحيدة التي توجد بين أيديهم : ففي غياب نخبة سياسية قادرة على تمثيلهم في المستوى الحكومي، يبرز المتمردون شجاعته ورجولتهم كي تمنح لهم حقوقهم من طرف المجتمع الصناعي، هذا المجتمع الذي سبق له أن حقق تحرره بفضل سواعد الفلاحين.

إذا تأكدت هذه الفرضية، فإننا نستطيع أن نستخلص منها ملاحظتين حول مستقبل المجتمع الجزائري :

أ. كل نظام سياسي يقوم بوظيفته كمقاوم — يوفر مناصب الشغل — فهو نظام يتمتع بالمشروعية إزاء فلاحى الاستغلايات العائلية. مما يدل على أن هؤلاء غير مستسين، رغم أو بسبب الدور العسكري الذي قاموا به خلال حرب التحرير، إذ ينحصر مهمهم الأساسي في التحديث الاقتصادي.

ب. ليست تقليدية الفلاحين عرقلة أمام التحديث، لكونها ناجمة عن موازاة فيما بين الإفراط في الحدائث من جهة، ثم هزلة الوسائل المتوفرة لديهم من جهة أخرى. تعطي البوادي قيمة كبرى للتلمذس (14)، ولا يضيع الفلاحون أو المسؤولون الإداريون المحليون أدنى ذصة لتحقيق الانماء الاقتصادي.

III

إن انتفاضة فلاحي الاستغاليات العائلية بالأوراس تمت نتيجة لالتقاء عاملين : فمن الوجهة الاقتصادية، لم يندمج الفلاحون الاندماج الكافي في المجتمع الصناعي، أما من الناحية الأيديولوجية فقد استوعبوا قِيمَهُ إلى درجة الإفراط. في منطقة القبائل، تختلف الحالة تمام الاختلاف .

نجد في الأصل استياء سياسيا لدى البورجوازية الحضرية، خاصة في الجزائر العاصمة. فهناك التجار الذين أممت أملاكهم « المكتسبة بطرق غير شرعية ». وهناك الملاكون العقاريون الذين يخشون قيام إصلاح زراعي. ويعود تدمير الموظفين إلى عدم استقرار وضعهم الإداري، وإلى التقشف المالي. لقد ساهم الابتعاد عن الطرق الإدارية الفرنسية في إذكاء شعورهم بالحرمان الثقافي . أما نظام الحزب الواحد، فقد أثار تضاييق المثقفين الليبراليين. وأخيرا هناك القادة النقابيون الذين لم يرقهم إخضاع منظماتهم لسلطة الحزب الحاكم، الخ.. لم يكن في وسع هذا الاستياء أن يجد تعبيره في أشكال سياسية حديثة، مثل الأحزاب ومجموعات الضغط، لأن هناك نوعين من العوامل يتصلان بنظام الحكم وبالمجتمع :

أ. على غرار ما يحدث في جل الدول الحديثة العهد بالاستقلال، لانتوفر المعارضة — إن كانت هناك معارضة — على الوسائل المؤسسية للتحرك، أو لمجرد التعبير، إذ لا تخضع السلطة التنفيذية لأية مراقبة. ففي البرلمان، سرعان ما أقصيت العناصر المعارضة، وجُمِدت الاجتماعات منذ سنتين، كما تتعرض النقابة بصورة دورية لعملية « إعادة الهيكلة » : فالدولة تستعين تارة بسلطة المنظمة العمالية لضمان مساهمة الشغالين في تحقيق الأهداف الاقتصادية التي تسطرها الحكومة، وتريد تارة أخرى أن تجهد في النقابة هيئة تتمتع بأوامرها بدون نقاش. يُفترض في الحزب الحاكم أن يكون محرك القرار السياسي، إلا أنه بدوره لا يراقب الجهاز التنفيذي : فعوض أن يكون الديوان السياسي مركز القرار السياسي، تجده مجرد إدارة تعج

14 إنها ذريعة مواتية للانتفاضات الفلاحية، بسبب الدور الأساسي الذي تلعبه في ميكانزمات الإثقاء الاجتماعي، إذ أن كل من حصل على شهادة الدروس الابتدائية يعتبر مؤهلا للحصول على منصب في الوظيفة العمومية.

بالمصالح التي تدير شؤون رجال الوظيفة العمومية. وفي الفترة التي تلت مباشرة إعلان الاستقلال، لم يحصل أدنى تردد لدى الشباب خريجي الجامعات الأوربية إزاء مسألة توزيع المسؤوليات. فقد سارعوا إلى احتلال المناصب الادارية، وتركوا الوظائف السياسية للمناضلين ذوي التكوين العربي، وذلك باعتبار عجز هؤلاء عن العمل داخل إدارة تستعمل اللغة الفرنسية. نلمس هنا، بصفة جزئية، سر تصلب الحزب الحاكم: فهو يعامل بالريبة والعداء فئة كبار الموظفين الذين يمتكرون المعرفة والسلطة والمناصب التي تدر الربح الوافر، دون أن تكون لهم بالضرورة مساهمة سابقة في النضال من أجل الاستقلال. وأخيرا لا يمكن للمعارضة أن تنتظم داخل الاطار الاداري، وذلك تحت طائل التثقيف أو الافالة.

يعود القرار إذن إلى رئيس الجمهورية. لكن هذا الأخير يحاول ما أمكنه أن يتجنب اتخاذ المبادرة: فبعدما تم إصدار المراسيم الاشتراكية (15)، في مناخ الهذيان الايديولوجي (يتكون ريعه من اللينينية، وثلاثة أرباع من فلسفة الأنوار)، أخذ يحكم البلاد وأصبحت كلمة «سياسة» مجرد لقب يطلق جزافا على نشاط الإدارة. وفي هذا المستوى ليس النظام العسكري سوى استمرار لاتجاهات النظام المدني السابق، مع أنه أمام معضلة تختلف عن تلك التي كانت تواجه السلطة الاستعمارية. فإذا كان الفرنسيون قد اعتمدوا تسييس الإدارة لمنع نمو تنظيم سياسي (وطني)، فقد انقلبت المعادلة حاليا، حيث أصبحت الدولة الجديدة تسعى إلى بقرطة السياسة لأن المجتمع يخلو من معارضة قادرة على أن تتبلور في شكل حركات سياسية.

ب. لقد فقدت البورجوازية الحضرية حظوتها منذ الفترة التي سبقت اندلاع حرب التحرير، نتيجة لمواقفها السياسية والثقافية التي اتسمت بالازدواجية والغموض. فخلال مدة طويلة، زاوجت هذه الطبقة بين المطالبة بالاندماج في المجتمع الفرنسي — وهو الموقف الذي تبنته أحزاب «المتورين» (16) — والمطالب الوطنية في إطار الحركة السلفية. وعندما سقط الحزب العمالي في انقساماته المستعصية، غادره بعض مسؤوليه، «القادة التاريخيون للثورة» من أجل تنظيم العمل السري. ويعود هذا الاضطراب في تنظيم الأحزاب السياسية إلى موقف الإدارة الفرنسية. فهي التي حصرت نشاط الحزب العمالي والنقابة في نطاق الشرائح الحضرية، وهي التي ضخمت تمثيلة البورجوازية المتأورية في المجالس المنتخبة بالمتروبول.

15 نصت هذه المراسيم على تأميم المقاتلات الفلاحية والصناعية الأوربية، وعلى إخضاعها لنظام التسيير الذاتي.

16 لإزال الوسط الشعبي في العاصمة يستعمل كلمة «بوتلينك» للاستعزاء بالنشاط السياسي الكاركتوري الذي كان يمارسه المتخبون الجزائريون المقربون من الإدارة الاستعمارية.

وفي مستوى آخر، تعكس المواقع السياسية للبورجوازية الحضرية طبيعة الترتاب الاجتماعي. فعند اندلاع حرب التحرير (1954)، كانت نسبة ساكنة المدن محدودة للغاية (12%)، وتشكل الفئة التي يصطلح على تسميتها بالبورجوازية أقل من 2% من مجموع السكان، وهي بالأساس بورجوازية عقارية لأن البنية الرأسمالية لم تتبلور لا في القطاع الصناعي ولا في القطاع التجاري (17). أما النخبة المثقفة فهي أقلية تافهة، إذ لا يحسن القراءة والكتابة باللغة العربية أو الفرنسية سوى 5% من مجموع الساكنة النشيطة. وتكون الأطر العليا والمتوسطة والمهن الحرة 0.6% من مجموع السكان. ثم تأتي الطبقات الوسطى (4.3%)، وهي تشمل المستخدمين (0.5%)، والتجار الصغار والمتوسطين والحرفيين (3.8%)، على أن ثلث أعضاء هذه الفئة الأحيوة يعيش في حالة البطالة المقنعة. وتتكون الطبقة العاملة (31.5%) من مجموعتين: هناك العمال الزراعيون الدائمون في القطاع الفلاحي، والعمال المهنيون (5%)، وهناك العمال الزراعيون الموسميون والمياومون (14.5%)، ومعظمهم عاطلون أو فلاحون لا يشتغلون إلا في فترات محدودة، والعمال الحضريين، المتخصصون والغير متوفرين منهم على أي تخصص (12%). غير أننا نلمس بوضوح أن هذه الطبقة لا تعرف الانسجام، إذ تختلف وضعية العمال الزراعيين تمام الاختلاف عن وضعية العمال الحضريين: فهم يتقاضون أجورا هزيلة، ولا يتمتعون بتعويضات اجتماعية، ولا ينظمون في الأطار النقابي. وإذا كان فلاحو الاستغاليات العائلية أهم فئة من الناحية العددية (62.5%)، فإنهم في المقابل لا يتمتعون بأي وزن سياسي. وأخيرا، لا مكان للصراع الطبقي داخل المجتمع الجزائري حيث تظل العلاقة التاجيرية من قبيل الاستثنائية. ويشغل 2% من السكان بالمقاولات المحلية، ويحتد التفاوت الاجتماعي — لاحظنا ذلك فيما قبل بصد مدشرين — خاصة التفاوت العقاري: 5% من الاستغاليات (18)، تحتل 54% من الساحة المزروعة. وتعبير آخر، يتسم التفاوت الاجتماعي بالحدة، بيد أنه لا يكفي لبلورة وضع طبقي، لأن إمكانيات الاستغلال الاقتصادي لا تنمو بالقدر اللازم. فخلال الفترة الاستعمارية، عبرت الأحزاب السياسية، الى حد ما، عن مصالح مختلف «الطبقات» الحضرية، إلا أنها لم تتجاوز الأطار الشرعي الذي حددته الإدارة الفرنسية، لذلك لم يتمكن التعدد الحزبي من الحصول على

- 17 تشغل 1% من المقاولات — بما فيها المقاولات الأوروبية والجزائرية — أكثر من محسن شخصا. ولا يحمل المأجورون سوى 9% من الوظائف التجارية.
- 18 توجد 9000 من هذه الاستغاليات في ملك أوريين، و25.000 في ملك جزائريين، عل أن فئة إثنية تملك نفس المساحة تقريبا.

التأييد الواسع. تتأكد هنا أطروحة ب. وُزسلي (19) : ففي ظرف الحصول على الاستقلال، يعكس الحزب الواحد ضعف التمايز الموجود داخل المجتمع. لِنَعُدْ الى استياء البورجوازية الحضرية، والى عجزها عن الممارسة السياسية بوسائل حديثة. لقد تمركز هذا الاستياء في منطقة القبائل، حيث تتميز البنية الاجتماعية بتمايز لانجد مثيلا له في بقية المجموعات القروية الجزائرية. لا توجد طبعا إحصائيات توضح توزيع النخب الجزائرية وفق الانتماء اللغوي أو الاثني، ونعني هنا النخب السياسية والاقتصادية والثقافية، الخ. غير أننا ندرك مع ذلك، أن القبائل هي المنطقة القروية الوحيدة التي تنتج نخبا على المستوى الوطني، ونعرف أن نسبة هامة من رجال الجهاز السياسي - الإداري ومن البورجوازية الصناعية والتجارية ومن الأطر المثقفة، تنتمي الى أصل قبائلي. ويشتمل إحصاء 1954 على بعض الاشارات التي تهم خصائص هذه المجموعة : فد 18،3% من سكان المجمع الحضري للجزائر العاصمة ازدادوا في إحدى الجماعات القبائلية، ولم تعرف أية مجموعة قروية أخرى هجرة بنفس الحجم في اتجاه العاصمة. وفي الرتبة الثانية تأتي دائرة سور الغزلان بنسبة 9،3% من المهاجرين، لكن ساكنتها لاتنصف بنفس القدر من التمايز الاجتماعي، وهو ما يتضح من خلال الجدول التالي الذي يقارن توزيع الساكنة النشيطة حسب مختلف الأنشطة الجماعية في الجماعات التي يشار إليها في هذه الدراسة.

التجارة %	تربية المواشي والفلاحة %	الجماعة
12،0	68،0	جرجرة (القبائل)
0،2	97،7	سور الغزلان
0،2	95،4	الأوراس
0،3	97،3	تنية الأحد (مدشر «س»)
0،3	97،8	غيرة (مدشر «ص»)

ومن بين جميع الدوائر القروية الواردة في المقارنة، تأتي دائرة تيزي وُزو (في قلب القبائل) على رأس اللائحة من حيث نسبة السكان الذين يحسنون القراءة والكتابة، حيث تجاور هذه النسبة وضعية المدن الساحلية الكبرى.

الدائرة	نسبة الأميين من مجموع 1000 نسمة ممن يفوق عمرهم ست سنوات
تيزي وزو (القبائل)	807
سور الغزلان	931
بطنة (الأوراس)	873
الأصنام (مدشر «س»)	946
سطيف (مدشر «ص»)	884

عن هذا التركيب الاجتماعي المتميز بشكل خاص، تربت نتيجة هامة تتمثل في أن القبائل هي المنطقة الوحيدة في الجزائر التي يوجد فيها فلاحون محرومون على صلة وثيقة بالنخب السياسية الحضرية.

وبالرغم من أن الفلاحين القبائليين يتفرون على موارد تفوق كثيرا موارد بقية فلاحى الاستغلايات العائلية، فإنهم يفوقون غيرهم في الشعور بالحرمان، لأن المرجع عندهم ليس هو وضعية بقية البوادي — لأنهم يجهلون عنها كل شيء — بل هو وضعية أقربائهم الذين هاجروا الى المدينة. وهذا الحرمان النسبي يولد نتائج سياسية أهم من تلك التي تتصل بالحرمان «الموضوعي» الذي يعاني منه بقية الفلاحين الجزائريين، لأن القبائليين على صلة بالنخبة السياسية الحضرية التي تنحدر في معظمها من منطقتهم ومن شريحتهم الاجتماعية.

يؤول زعماء الانتفاضة سلوكهم على النحو التالي : فهم يفتخرون بأن لهم من الوعي بمسؤولياتهم الاجتماعية ما يجعلهم يقفون للدفاع عن الفلاحين الذين تضطهدهم الإدارة، وعن أرامل المقاومين اللواتي يضطرن الى الالتجاء للذعارة، الخ. مع العلم أن هذه المواقف تعرضهم لفقدان مناصبهم الرفيعة. صحيح أن الفلاحين المتذمرين في بقية البلدان المتخلفة، لا يتفرون على نخب لها ما يكفي من النفوذ، وأهم من ذلك، على نخب قريبة منهم للتوسط في متابعة

أدى ملف إداري، ملف المعاش على سبيل المثال. هنا يكمن ولا شك سبب انفجار الانتفاضات والاضطرابات التلقائية في أكثر المناطق فقرا. ففي مثل هذه الظروف لا يكون للمشاغبين أدنى تصور موضوعي حول حظوظ تحقيق المطالب.

إلا أن حالة القبائل تدعونا إلى التساؤل : أليست هناك إمكانية تأويل آخر لهذه الظاهرة ؟ أليس الدفاع عن الفلاحين مجرد ذريعة تستعملها النخب الحضرية التي تتجاوز أهدافها الأطار الاقليمي (فهي قد ترغب مثلا في تحويل مجرى السياسة الاقتصادية).
ونتساءل أيضا : هل نقول فقط أن البورجوازيين القبائليين يتضامنون مع الفلاحين كما يزعم قادة الانتفاضة ؟ أم نذهب إلى أن العكس قد يكون أيضا صحيحا ؟ قد تأتي فاعلية الانتفاضة من تضامن الفلاحين مع بورجوازيهم لأن هؤلاء يشكلون في آن واحد فئتهم المرجعية، والأداة الوحيدة القادرة على تحقيق أهدافهم المحلية . إن استياء الفلاحين لا يشكل في حد ذاته خطرا على الاستقرار السياسي بالجزائر. هذا ما يستنتج من مثال الأوراس : فحين يفكر فلاحو هذه المنطقة في انتفاضة القبائل، يرون أن انتظار التدخل الاقتصادي للدولة في جو من الانضباط والهدوء، هو سلوك يدخل في نطاق العيب : « لقد ثار القبائليون، وهاهم يحققون كل ما أرادوا ». صحيح أنهم سيثبون تأويل ذلك الانتصار، إذ لم يحقق الفلاحون القبائليون مطالبهم لأنهم انتفضوا، بل حققوها لأن نجما سياسية دفعتهم إلى التمرد وأطرت الانتفاضة. فحيث لا تلتفت الحكومة إلى تدمير الفلاحين في الأوراس، تقوم بعض القلائق العابرة، ويحسم الأمر بارتقاء قائد عسكري محلي إلى الديوان السياسي للحزب الحاكم. وحيث لا تلتفت الحكومة إلى تدمير البورجوازية الحضرية، تنفجر على العكس انتفاضة فلاحية في القبائل، ويؤدي حجم الاضطراب إلى الاخلال بالتوازن السياسي لأن الانتفاضة تمهم الأضر السياسية — العسكرية، والمثقفين، والتجار، الخ. آنذاك يصبح الفلاحون القبائليون ذريعة دائمة للمعارضة — نظرا لصعوبة تلبية مطالب هذه الفئة المحرومة (20) — وكذا حافزها الايديولوجي وقواتها التي تسهل تعيبتها عند الحاجة. وفي المقابل تظل المعارضة بالضرورة قضية تمهم النخب الحضرية، وهي في غالبيتها من أصل قبائلي .

وأخيرا، الانتفاضات التي تهدد الاستقرار الحكومي لا يمكنها أن تنشأ إلا في منطقة

القبائل :

أ. لاتتوفر باقي النخب الحضرية على فلاحين يوجدون رهن إشارتها : لقد تجلّى ذلك بوضوح حين تعلق الأمر بالدفاع عن رئيس الجمهورية الذي كان تحت تهديد انقلاب

20 رغم ما بذلته الحكومة من مجهودات لتجهيز المنطقة بالطرق والمستشفيات والمدارس، فإنها لن تكون في مستوى نضعات الفلاحين الذين يطالبونها بتحويل النموذج الفرنسي الى واقع معاش في منطقة القبائل.

عسكري. فالبرغم من لقب « رئيس الفلاحين والعاطلين » تم اعتقاله دون أن يحتاج الفلاحون، بينما التجأ مناضلوه، بمن فيهم المسؤولون عن الإصلاح الزراعي، إلى المدن. ب. أما بقية المجموعات المحلية فهي تتسم بضعف التمايز الاجتماعي (21)، إلى حد أنه في استطاعة الجهاز الحكومي أن يثير تدميرها دون أن يكون في ذلك أدنى خطر. فهذه المجموعات متعددة وتقيم بعيدا عن العاصمة .

علينا الآن أن نتساءل حول سر النجاح الاقتصادي النسبي الذي حققه القبائليون : لماذا نجحوا ؟ ولماذا لم ينجح غيرهم ؟ لا يمكن التفسير في عامل الثقافة والتنظيم الاجتماعي التقليديين : في هذا المستوى لا تختلف المنطقة عن بقية الجزائر، سوى في أنها استقطبت جل التحريات الاثنوغرافية التي قام بها الفرنسيون — ولنا عودة إلى هذا الاختيار —. إن البحث في أسباب التفوق القبائلي يجب أن يتجه إلى العلاقات الخاصة التي ربطت هذه المنطقة بالاقتصاد الاستعماري :

أ. قبل الاحتلال الفرنسي، لم يكن لدى القبائليين شعور قومي، ولم يتوفر لديهم حتى الاحساس بأنهم يشكلون شعبا متميزا، بل كانوا يشعرون بالانتماء إلى مجموعات قبائلية. فهم، حسب الاصطلاح المحلي، « آيت س » يتعارضون مع « آيت ص ». ليس لهم تقليد دولوي، بل تعودوا على التقليد الانقسامي (22)، وفي ذلك نجدهم لا يختلفون عن بقية قبائل المغرب الكبير. فكلمة « قبائل » يستعملها سكان المدن — خاصة في العاصمة — لتحديد مجال لغوي معين. إلا أن هذا التميز اللغوي لم يكن كافيا في الماضي، ولا يكفي حاليا، لتأسيس إيديولوجيا انفصالية : إن تلك اللغة ثانوية (دينوية، وظيفية وغير مكتوبة)، ولا تتمتع القبائليون من الاندماج داخل مجموعة ثقافية عربية — إسلامية. فإذا كانت المعارضة القبائلية تعادي حاليا تعريب التعليم والادارة، فلأنها تعارض التراجع عن استعمال اللغة الفرنسية — لغة المجتمع الصناعي — وليس لأنها ترغب في ارتقاء اللغة القبائلية ومع ذلك لازالت هذه اللغة واسعة الانتشار : في سنة 1954 كانت اللغة الوحيدة لدى 48 % من الرجال و 69 % من

21 في منطقة المزاب على سبيل المثال، يشكل التجار 20% من مجموع الساكنة النشيطة — بدون اعتبار المزابيين الذين هاجروا إلى الشمال — ومع ذلك فالمنطقة تتكون من الفلاحين والتجار فقط، بينما نجد في القبائل فئات أخرى : عمال، متقنون، وموظفون الخ.

22 كان لأطروحة إ. كلنير الفضل في إغناء إثنوغرافية المغرب الكبير، حيث استعمل مفهوم الانقسامية بصدد التنظيم الاجتماعي لهذه المنطقة. انظر :

النساء (23). من الناحية المبدئية هناك إذن ما يمكن بواسطته تأسيس مجموعة محلية، لكن المعارضة تقوم على أسس أخرى : أسس ذات مضمون تحديتي، بالرغم من تقليديتها الظاهرة .

وأخيرا، إن منظومة القيم الاقتصادية التي تحملها الثقافة القبائلية لا تساعد أكثر من غيرها على اتباع السلوك الرأسمالي. فقبيل الاحتلال الفرنسي (1830)، كانت السمة التقليدية لهذا المجتمع (بالمعنى الفييري) لاتقل عن بقية المجموعات القروية : فرغم قدم تقليدها التجاري لم تتوصل المجموعة القبائلية إلى إنشاء كيانات حضرية. فحين يهاجر أعضاء الأسرة الواحدة للمتاجرة في المدينة نجدهم يحرصون على نظام التناوب، ولا يقيمون العلاقات إلا مع أعضاء قبيلتهم، ويعتبرون هجرتهم بمثابة شر لا بد منه، باعتبار أن سعادتهم لا يمكن أن تتم سوى في المدشر الذي تركوا به منزلهم وأراضيهم ومجتمعهم. فمنذ قرون، ظلت الهجرة وسيلة للحفاظ على البنيات القبلية، ولم تكن قط وسيلة لتفكيكها. ويرى سكان العاصمة في القبائلي النموذج الأمثل لانسان البادية المتقشف الذي يعمل بلا كلل، ولا يفكر إلا في العودة إلى « بلاده » والوفاء لأرضه .

ب. خلال مرحلة الاحتلال (24)، واجهت المنطقة السلطة التركية بالعصيان، ثم رفضت الانضمام إلى صفوف قوات الأمير عبد القادر، مما جعل المجتمع القبائلي في مأمن من العمليات العسكرية الفرنسية، خلافا لما حصل في النواحي القريبة من العاصمة (متيدجة، تيطري). يبدو أن القبائليين اعتبروا الأمير عبد القادر مجرد مرشح جديد للسلطنة، واعتبروا الجيش الفرنسي قبيلة من نوع خاص يمكنهم أن يحاربوا — بجانبها أو ضدها — قبائل انقسامية أخرى. قد يكون هذا هو السبب الذي جعل القبائليين ينفردون بسلوك معين تجاه الاحتلال. لقد قاوموه بالسلاح، وفي نفس الوقت أقاموا معه علاقات تجارية، هذا بينما رفضت القبائل الخاضعة للأتراك أو الموالية للأمير أي اتصال بالمتحليين، و فر السكان من المدن. كذلك لم يتردد القبائليون في العمل بضيعات المعمرين. لاشك أن هذه الوقائع هي الأساس التاريخي لثنائية « القبائلي » / « العربي»، وما يطابقها من تعارضات : التقشف مقابل التخثث، العمل مقابل الكسل، والضبط مقابل التهاون. كانت هذه التصورات المبسطة، على

23 في الأوراس — وهي تحتل الرتبة الثانية من بين المناطق الجزائرية الناطقة بالبربرية — يبلغ عدد السكان الذين لا يتحدثون سوى باللهجة «الشاوية» 14% بالنسبة للرجال و17,4% بالنسبة للنساء في سنة 1954.

24 اقتبست بعض المعطيات التي تلي من دراسة قام بها أحد رجال الادارة القروية بالقبائل، وهي دراسة لاتحمل الشحنة الميثولوجية التي يوحى بها عنوانها. Jean Morizot. — L'Algérie kabylisée, Paris, Peyronnet, 1962.

أية حال، من متطلبات الأيديولوجيا الاستعمارية. وكان القبائليون من بين المجموعات القروية القريبة من العاصمة (مصدر الغنى والتجديد الاقتصادي والسياسي) أول من تكيف مع الاقتصاد الاستعماري. وتعود هذه الخصوصية بالضبط، إلى أنهم كانوا — من الناحية السياسية — عصاة داخل « أمتهم ».

ج. إن السياسة الاستعمارية عامل لا يستهان به، لكن مفعولها كان ثانويا على اعتبار أنه منذ سنة 1870، لم يضعها العسكريون — خلافا لما حصل في المغرب — بل وضعها معمرن تحركهم الرغبة الجارحة في الاستحواذ على أراضي القبائل. ورغم وجود بؤر بربرية هامة، لم تبرز بالجزائر سياسة بربرية تقوم على تمجيد أنماط التنظيم والثقافة البربريتين على حساب القيم العصرية، وبالأخص لم تشرع قوانين خاصة بالقبائل سوى في نقط محدودة. وقد كان الفشل الذريع مصير تجربة الإدارة غير المباشرة للقبائل من طرف ضباط « المكاتب العربية »، وذلك بسبب نفوذ فريق المعمرين، وهو فريق سيطر على الحياة السياسية الجزائرية فيما بين 1870 و1958 بدون انقطاع. لذلك اختلفت الأيديولوجيا الاستعمارية بالجزائر عن الأيديولوجيا التي تبلورت في السياق المغربي، على غرار اختلاف تقاليد علماء الاجتماع عن تقاليد الأثنولوجيين. ففي المغرب ظل ضباط الشؤون الأهلية يقيمون التعارض بين منظومتين : هناك قبائل الداخل، وتمثل واقع البلد الأصيل الذي تم تمجيد بنياته الاجتماعية دون تفكيكها، وظلت أوضاعه الأخلاقية الروحية متماسكة. ومن جهة ثانية هناك المدن المتعفنة، وهي وسط اصطناعي يعج بالأفراد الذين انسلخوا عن انتمائهم القبلي وأصبحوا عناصر تستعصي على المراقبة السياسية. وفي الجزائر أقام المعمرن تعارضا ما بين سكان المدينة المتورين الذين يشكل القبائليون ضمنهم النمط الأكثر اكتمالا، ثم سكان البادية البدائين الذين يستحيل ضبطهم وإدماجهم، وبالتالي كانوا محظوظين لما عمد الأوربيون إلى استغلال أراضيهم. ومنذ سنة 1870، فرضت طبيعة السياسة الجزائرية مناخا لا يتماشى مع تمجيد المجتمع القروي التقليدي، بل يدفع إلى احتقاره، لأن السياسة الاستعمارية لم تكن تابعة للمتروبول بقدر ما كانت تابعة لمجتمع المعمرين الذي تتمتع بقدر كبير من استقلال القرار. ولاشك أن هذه المميزات تساعدنا على تفسير أوضاع الإدارة المحلية بالجزائر. فقد كانت هذه الإدارة غير كفأة، كما أنها فقدت مصداقيتها، وأدى عدا المعمرين إلى فشل السياسة القبلية التي نهجتها الإدارة المحلية .

لم تعرف إذن منطقة القبائل قيام سياسة بربرية في نفس مستوى المغرب، لكنها عرفت سياسة تعليمية تبنتها البعثات وربما الدولة الفرنسية. وقد شجع على هذه الخطة ذلك التصور الذي تكون حول القبائليين باعتبارهم الفئة الجزائرية الوحيدة التي كانت لها قابلية التكيف مع

القيم الاقتصادية والسياسية للمجتمع الصناعي : فالقبائلي إنسان عقلاني يشبه البروتستانتي في جدية العمل وروح المبادرة، ويشبه الأمريكي في نزعه الديمقراطية. وقيل أن يتم تنظيم التعيم العمومي في بقية الجزائر، كانت منطقة القبائل تتوفر على مدارس ابتدائية وثانوية تابعة للبعثات، وعلى مدرسة عمومية تهدف إلى تكوين معلمين جزائريين. ففيما بين 1891 و1950، شكل القبائليون غالبية طلبة مدرسة المعلمين بالجزائر العاصمة .

هكذا توفرت القبائل على نخب ثقافية وإدارية قبل غيرها من المناطق القروية بعمق عديدة، وبجانب ذلك استفادت من تقليد هجرة العمال والتجار. وتوضح الآن أهمية هذه الظاهرة الأخيرة : فالقبائليون يحتلون — بجانب المزابيين — الرتبة الأولى بين التجار من الأهالي، لذلك لعبوا دور الوسيط بين الانتاج الأوربي والسوق الجزائرية، وهو الدور الذي نعبه اليهود قبل أن يتم ادماجهم التدريجي في المجتمع الفرنسي منذ 1870.

خاتمة

1. نحن هنا أمام نمط خاص من التقليدية : فهو موقف مجتمع متخلف وضع أمام قيم واقتصاديات المجتمع الصناعي إلى درجة أنه فقد هويته. فمؤسساته التقليدية لم تعد تخدم الغايات التي كانت وراء إنشائها، بل أصبحت وسيلة لاجتذاب التحديث أو انتظاره .
2. يستخدم الفلاحون حاليا بعض عناصر الثقافة « التقليدية »، وهذه العناصر ليست مستحدثة، بل هي بمثابة إعادة تنشيط لعدد من ملامح ثقافة ما قبل الاستعمار : فمن جهة هناك عدد من العناصر التقليدية لا توظف بشكل تام ولم تُنس بصفة نهائية، ومن جهة أخرى هناك وضعيات معينة (25)، تتيح تناول واستعمال تلك العناصر التقليدية في إطار استراتيجيات مختلف الفئات الاجتماعية في صراعها من أجل التحديث .
3. تظل هذه الوضعية استثنائية في العالم الثالث، إلا أنها تعبر، فيما يخصه، عما سيؤول إليه المستقبل .
4. من أجل تفسير هذه الظاهرة، كان علينا أن نوظف عوامل سوسولوجية محلية ووطنية، تعاقبية وتزامنية، حيث بدا أن الاقتصار على أحد هذه المستويات يؤدي بالبحث الى القصور : فإذا اكتفيننا بدراسة المداشر أو القرى، وجدنا أنفسنا أمام تناقضات شائكة لاتجد حلها في مجرد الاستناد إلى تصفية قمة التنظيم السياسي. فالتغيير على مستوى القمة يؤدي في

25 لقد وصفت منها قطبين : الاحباط «الموضوعي» الذي يعاني منه فلاحو الاستغلاليات العائلية بالأوراس، والحرمان النسبي الذي يعيش فيه الفلاحون القبائليون.

الواقع الى نتائج لا تخلو من الدلالة على مستوى القاعدة. ومن جانب آخر، يظل التحليل الماكرو — سوسولوجي تحليلا تخطيطيا بسبب الغموض الذي يحيط بواقع وطبيعة المتغيرات الثقافية : ماهي وظيفة التقاليد ؟ ماهي الدلالة الحقيقية للتنشئة والاندماج السياسي ؟ الخ. في هذا المنظور، تبدو أبحاث أَلْموند وكولمان (26)، مغرية، غير أنه إغراء خادع يذكرنا بأسطورة العلم الاجتماعي الذي تربطه بموضوعه علاقة المعرفة اليقينية.

5. من الناحية المبدئية، لا يمكن أن تعرف الأنتروبولوجيا — تجريبيا — بواسطة أنواع الوقائع « التقليدية » التي تهتم بها. لكن يجب أن نعرف بأنه من أجل دراسة وقائع مغايرة مثل تلك التي نحن بصددنا، لا تتوفر الأنتروبولوجيا على إطار مفاهيمي، أو على تقنيات تتيح تناول المجتمع المدروس في آن واحد على المستوى الماكرو و الميكرو — سوسولوجي. لا يعني هذا أن السوسولوجيا أو علم السياسة المعاصر، يساعدان أكثر على تجاوز هذه العقبات، بل إن تعميق المفاهيم التي استعملها « الآباء المؤسسون » — فيير، توكفيل وماركس الذي لانستطيع تجنبه — قد يمدنا بفكرة عن العلم الاجتماعي الذي نطمح إليه: لم يتم تجاوز البنيوية — الوظيفية مبدئيا بفعل نمو المجتمعات « المتوحشة »، غير أنها تقدم لنا إطارا فارغا — منهجية عامة بدون مجموعة المفاهيم والتقنيات المناسبة — وبالتالي فهي لا تمدنا بالمساعدة اللازمة في الوضع الملموس الذي نواجهه في الوقت الراهن .

Gabriel A. Almond et James S. Coleman (eds) **The politics of The developing areas**, 26
Princeton, Princeton University Press, 1960.

27 لقد جمعت المعطيات المستعملة في هذا المقال خلال أبحاث أنجزت بالجزائر فيما بين سنتي 1962 و 1964 وخلال سنة 1965. حصلت على منحة من مؤسسة.

« Wenner. Gren Foundation for Anthropological Research ».

وساعدني ذلك على استغلال المعطيات، وأقدم هنا تشكرا تي الصادقة للمؤسسة المذكورة.

في مَدْلُول « الْقَبِيلَة » بِشَمَالِ أَفْرِيقِيَا

ينبغي أن نقوم بكتابة تاريخ كلمة « قبيلة »، وأن نتبع استعمالها في الوثائق الرسمية أو الخصوصية التي تتصل باحتلال الجزائر... إلى حد الآن، لم يحاول أحد القيام بهذا العمل. لنفترض مؤقتاً أنه في سنة 1830، كان المصطلح — وهو أيضاً صورة وبرناج — يلخص عند الفرنسيين ثلاثة جوانب: التصور الحدسي بأن البلد المعني يثير في الذاكرة إرث الأنجيل، وتركة الإدارة التركية، والتصنيفات السريعة التي كانت سائدة لدى الأهالي، وهي تضع تحت تسمية « عرش » و « قبيلة » تشكيلات شديدة التنوع.

لكن سرعان ما خبير باحثونا التمييز بين مصطلح تبسيطي ووقائع مختلفة. فقد سجل أُلْفُتَتَانُ الفرق بين « القبائل الكبرى » التي تقطن الهضاب العليا والجنوب، و « القبائل الصغرى » التي تعيش في الساحل، أي في المنطقة التي أحس فيها المؤلف بوجود أوضاع تتلاءم أكثر مع أنماط العيش والمصائر المتوسطة (1). ومنذ دوماً الذي يرجع إليه فهم الحياة القبلية ووتأثيرها وألوانها، لم يحصل أي تقدم جدير بالذكر (2). لكن دوماً يعرف أيضاً المدشر القبلي (3). ثم تنوع مضمون ذلك المفهوم مع تجربة « المكاتب العربية »، ومع المناقشات العديدة التي أدت إلى الإصلاح العقاري لسنة 1863 (4). فالمشروع اختار عن قصد أن يضع

1 *Enfantin. Colonisation de l'Algérie*, 1843, p. 389.

2 *Daumas. Mœurs et coutumes de l'Algérie*, 2^e éd, 1855, p. 11 et suiv. cf. aussi, sur ce thème « partriarcial » Villot. *Mœurs et coutumes des indigènes de l'Algérie*, 3^e éd, 1888, p. 237 et suiv.

3 *Daumas et Raouf. La grande Kabylie*, p.20 et suiv. وخاصة الكتاب الرائع:

C.Devaux, *les Kebaïles de Djerjera*, 1859,p.3 et suiv.

4 *Statistique et documents relatifs au S.C Sur la propriété arabe*, 1863.

تشتمل هذه الوثيقة على آراء مضبوطة ومنهجية حول تفكك « الفيودالية القبلية » (ص. 156). وقد تم تحديد هذه الدراسة في الأطروحة، غير المنشورة، التي ألّفها السيدة راي — كولد زينير. Rey-Goldzeigner (1974).

الاطار الترابي مكان الاطار السلافي الذي تعبر عنه صيغة « أولاد فلان ». إن هذا الاختيار لا يقتضي التحليل الدقيق فحسب، بل ينطوي كذلك على حكم وتقييم. لقد شهد هذا التحليل تحسنا ملحوظا فيما بعد. فقد أصدر مسكُري كتابه الهام حول « تكوين الحواضر » (1886)، حيث أعاد تركيب بنية المجموعات المستقرة في القبائل والأوراس والمزاب، على النمط الذي عرفته روما وأثينا في تاريخهما المبكر. أما القبيلة التي سميت على سبيل التمييز « بالقبيلة العربية »، فإن دراستها حققت خطوة حاسمة عند مطلع القرن العشرين.

لقد انتبه باحثٌ حاذق الى أن التسمية المشتقة من الجد المشترك تخفي تنوعا كبيرا في أصول السكان، ومن تم عبر نفس المؤلف عن تشككه إزاء التفسير الذي يعتمد على عامل السلالة الواحدة. فأتضح إذن أن الالتجاء الى الجد الذي ينتمي إليه اسم السلالة هو في الواقع مجرد وهم، إذ يتقاطع عبره عدد لا حصر له من الأصول. وتبين أن تفسير هذه الظاهرة يكمن في الانتشار المبكر لفروع أساسية رمت بأغصانها صوب كل الاتجاهات. هكذا نفهم سر التناثر المدهش الذي شهدته بعض المجموعات التي تتحدث عنها الكتابات الاخبارية: لناخذ مثال لواته الذين كانوا بليبيا خلال العصر الوسيط، فلا زالت مجموعتان منهم تحملان هذا الاسم بجوار بن عُكرير في المغرب، أو مثال رحل الجنوب الجزائري الذين يوجد بعض حفدتهم على امتداد طريق الانتجاع التي كانوا يمرون بها. لا غرابة إذن في أن « نجد أيضا كنا (في المغرب الكبير المعاصر) كل أسماء القبائل » (5).

من الاستعارة النباتية الى الفرضية التاريخية

يبدو إذن أن المسألة أخذت طريقها في اتجاه الوضوح. فالختمية التاريخية الحديثة حلت محل التصور العتيق الذي يتبنى السببية الوراثية لدى الساميين. ومن المحتمل أن تكون لبنية المجموعات الحالية — وهي بنية تتسم بالتجزؤ — علاقة بعدد من الظواهر التي يزرع بها ماضي افريقيا الشمالية: الانتصارات أو الهزائم، تنقلات الغزاة أو تيهان الهاربين، الحيوية التي تبعث على الانتشار أو الضعف الذي يقترن بالتشتت، حركات التوسع أو الانكماش التي يعرفها الاقتصاد الفلاحي وعلى الأخص الاقتصاد الرعوي، تكاثر أو اختلاط المجموعات. لذلك كتب إ. دوتي في سنة 1903، بعد أن قام بدراسة المجموعة غير المتجانسة التي تقطن بفيكيك: « إن تقسيمات المجموعات الحالية من السكان لا تشكل، على العموم،

C.F. Gautier. *Le passé de l'Afrique du Nord*, 1942, p. 358 - G. Marçais, « la Berbérie au IX^e siècle d'après al-Yagâbi » dans « *Revue Africaine* », 1941, p. 42 et suiv.

فروعا تنحدر من نفس الأرومة، بل هي عبارة عن براعم وتطعيمات ألحقت بفرع أصلي يستحيل تمييزه في بعض الأحيان» (6). وبعد بضع سنوات، أكد أغوستيس برنار أن القبيلة «لا تنمو فقط عن طريق الاندماج، بل كذلك عن طريق التجميع» (7).

وإذ أصبحت مثل هذه الصيغ كلاسيكية في هذا النوع من الدراسات، فإن أكثر من نصف قرن من الملاحظة لم يؤد إلى تفنيدها بشكل جدي، بل إن تحليل مجتمعات الأطلس الكبير أكد من جديد إجرائيتها، فإذا تجرأنا على متابعة الاستعارة النباتية التي اعتمدها دوتي، سوف نقول أن مجموعة «الشلوح» تظهر تعقيدا يذكركنا بالغبينة المتشابكة التي تتكون من زُغف صغيرة، والتي تمتد جذورها صوب كل نقط الأفق. ليس هذا التغاير مجرد واقع بل هو بمثابة القاعدة، كما أن القاعدة تكمن كذلك في الاختلاف الصريح الموجود بين هذا النسق وبين شخصية المجموعة وهوية الاسم. لكننا نلمس هنا مشكلة مورفولوجية لم تتل، على ما يبدو، اهتمام كبار الباحثين من أسلافنا مع أنهم كانوا على وعي بأهميتها. لا توجد بين أيدينا إلى حد الآن، مادة وقائعية تفوق بشكل ملموس ما كان يتوفر عليه أولئك الدارسون، بل إن الدراسات الجغرافية قد تراجعت منذ ذلك الحين في عدد من المناطق.

لم تنبه أية دراسة إحصائية حول مجموع شمال افريقيا، لجرد أصول أهم المجموعات، أو على الأقل تلك الأصول التي ترعاها ذاكرة هذه المجموعات. ولا يوجد كذلك، على سبيل التجربة المضادة، جدول جغرافي يحدد مواقع تكرار الأسماء، أو على الأقل أشهرها، ومع ذلك من يُنكر فائدة بحث في مثل هذه الدقة، وغير قابل لأن ينازع حتى فيما يتسم به من جفاف، لأنه سيؤدي إلى اكتشاف التواترات! ولا أدل على ذلك من الفهرس المتواضع الذي تنشره من حين لآخر «مصلحة الشغل» بالمغرب. لتصفح هذه النشرة. سوف نجد أن المجموعات التي تحمل اسم هواره تتوزع بالشكل التالي: فهي توجد «كقبيلة» في موقعين، و«كفرقة» في ثلاثة مواقع، و«كنجمع سكني» في خمسة مواقع. كيف سيكون الأمر إذا ما استطعنا أن ننزل إلى أدنى مستويات المجموعة السلالية، حيث يتم عادة اندماج الفئات، وحيث تحتفظ الذاكرة بروايات الأصل. كما أن قابلية كافة المجتمعات المغربية للتفتت تتجلى فيه أكثر مما تتجلى في غيره من المستويات. وإذا ما اقتصرنا على المغرب وحده، يُتيح لنا أبسط فهرس تحديد ما لا يقل عن خمسة مواقع بالنسبة لكل مجموعة من المجموعات التي ساهمت

«Figuig» dans Bull. de la Société de Géographie d'Oran, 1903 p. 186. 6

Les confins algéro-marocains, 1911, p.81.Cf aussi A. Bernard et M.Lacroix, L'évolution 7
du nomadisme en Algérie, 1906, p. 271 et suiv. et Ed Douité, Marrakech, 1905, p.9

بشكل فعال في تاريخ البربر خلال العصر الوسيط : زناتة، مسمودة، الخ. ويشير هذا التواتر الى وحدات تتفاوت فيما بينها تفاوتاً شديداً، وإلى أماكن متباعدة كل التباعد. من الأكيد أننا لسنا أمام مجرد صدفة.

من هذا المنظور، نجد أنفسنا أمام استعارة كلاسيكية أخرى توحى بصورة الفسيفساء للتعبير عن حركة تعمير المغرب الكبير. لكن هذه الفسيفساء تتكون من عناصر في متبى الدقة وتنتمي ألوانها — بالرغم من كثرة عددها — إلى سلم واحد يتشكل من الأسماء الكبرى التي تتخلل تاريخ المنطقة. إن المسألة المثيرة لا تنحصر في دقة التركيب، بل إن ما يثيرنا كذلك هو عودة نفس اللوئيات، والعدد المحدود للألوان المستعملة. لا شك أننا لم نتمكن بعد من فك ألغاز هذه الفسيفساء، لكن أليس التمييز بين خطوطها عملية تُحفز عليها أبسط ضرورات المنطق وأبسط متطلبات العقل ؟ هذا ما قام به باحثونا، فقد اعتمد بعضهم على الوهم النسبي الذي ينتشر الأبناء بمقتضاه بعيداً عن الأب، بينما اعتمد البعض الآخر على التفسير التاريخي الذي يقوم على تناثر المجموعات. هكذا شرح كل بطريقته الخاصة هذه التكرارية الغريبة التي تعرفها أسماء المجموعات (8).

لكن دراسة « جمهوريات » الأطلس توحى بوجود ظواهر أخرى. وتتوفر بصدد هذه الجمهوريات، على عدة معطيات تؤكد قدمها، على الأقل فيما يتعلق بالاطار الاجتماعي. هنا استقر الاسم في مكان واحد، ولا تستند مجموعات كثيرة الى أي انتاء سلالي. لقد تمت عملية اندماجية من نوع مغاير، وهي عملية تتجاوز القرابة الحقيقية، ولا تمنح أية أهمية للقرابة الوهمية كعامل تفسيري. عندما نتمعن في تحليل هذه المجموعات، تتأكد بصورة جزئية فرضية الباحثين الفرنسيين، بل ينكشف جانب المغالاة في تطبيق تلك الفرضية. لكن من جانب آخر، يتعارض ذلك التحليل مع المبدأ الذي تقوم عليه نظرة هؤلاء العلماء، وهي نظرة تؤطرها السهولة التي تم بها التغلب على النسق النسبي المحلي.

ليس هذا النسق بطبيعة الحال، سوى محاولة أدبية لتفسير تحولات قديمة، غير أن قيمته لا تقل عن قيمة التفسير « التاريخي » الذي لا يجيد عن صورة التشتت الذي حصل انطلاقاً من مراكز أصلية، أو صورة البتائل التي تنفتق بعيداً عن الجذع الأصلي. ألسنا هنا أمام نفس التخمينات التي يتضمنها التصور التقليدي ؟ إن التصور الذي يقوم على فكرة مجموعات متنقلة وسريعة الحركة، لكن شديدة التعلق بهويتها النسبية، يكاد لا يكون أكثر إرضاء من الافتراض الذي يعتمد على فكرة الجد ذي الذرية المتناثرة.

8 حول التوازي الشهير بين التصورات « البيولوجية » و « الجغرافية » في التاريخ، انظر : E.F. Gautier, op. laud, p. 113 et suiv.

صحيح أن ماضي إفريقيا الشمالية عرف الكثير من التحولات والأزمات. ولا يمكننا أن نهمل ما تكشف عنه الوثائق من ظواهر مثل تحركات الشعوب العربية أو البربرية، وتوسع الدول، وتنقل المجموعات. لكن قد نستفيد أيضا من دراسة الواقع الراهن.

شارات أعلامية

عندما نلغي كل تاريخ خرافي، ونعتبر مجتمع المغرب الكبير نسيجا مستمرا — كما هو بالضبط واقعه الراهن — فإننا ننتبه إلى ثلاثة جوانب.

إن تحليل كل مجموعة على حدة، حتى لو تم في المرحلة الراهنة، يُذيب تلك المجموعة في صورة تتلاشى ضمنها الأصول وأوهام الانتعاءات الخارجية. فحين توجد أسطورة نسبية تتولى التفسير الشامل، فإن نسقين يتعايشان دونما إزعاج المواطن. ففي آن واحد يعلن الفرد عن انحداره من الجمد الجماعي، وعن انتعاء عائلته لأصل مغاير تعينه الرواية. فالفرد يستحضر حسب الظروف، انتعاءه إلى هذه السلالة أو تلك. وفي الواقع تدمج معظم القبائل في صفوفها عناصر تأتي من كل الآفاق، وهي في كل الحالات عناصر تأتي « من الخارج ». إننا أمام قاعدة حقيقية : وهي ذلك التناقض الذي يوجد بين الشخصية الجماعية وأصل الخلايا التي تكونها.

تتكرر نفس أسماء المجموعات هنا وهناك عبر مجال المغرب الكبير. إنه تقاطع جغرافي تبلغ كفافته درجة يصعب معها تشخيص الظاهرة على الخريطة، فيكفي أن ننزل إلى مستوى العائلات، لكي تبرز الأسماء في مواقع غير مرتقبة. في بعض الحالات تعلق « عودة » الأسماء، محليا، بواسطة أحداث تاريخية : التكاثر المطرد، والنشنت انطلاقا من « جذع » أصلي، والهجرات، الخ. لكن في معظم الأحيان، يغيب التفسير أو يضيع. إن نسيج المجموعة في المغرب الكبير، هو عبارة عن معادلة تشمل عدة عناصر مجهولة، وهذه العناصر هي الأسماء، وكل اسم يحملنا على أسماء مماثلة.

تفسر هذه التكتلات بحركة الاثنيات. صحيح أن هذا التفسير يجد تأكيده في بعض الظواهر التي ما زالت موجودة لحد الآن، في الهجرة على سبيل المثال. لكن في كثير من الأحيان يتسم ذلك التفسير بالجمانية. فهو لا يعبر عن أية حقيقة تاريخية، بل لا يدعي مطابقتها للحدث التاريخي، ولا ينطوي إلا على قيمة تصنيفية بالنسبة للوعي المحلي. لسنا إذن أمام واقعة أو تذكير بواقعة، بل نحن أمام علامة. وحتى عندما يُحيل التفسير على حدث معين، فإن الاحالة إما مغلوطة أو خرافية. إن ما يهم بطبيعة الحال، هو الاسم لأن له قيمة اجتماعية كبرى.

لا زال البحث يفتقر إلى الجداول التي يعزّز فيها التصنيف بالأرقام والتوطين الجغرافي. لا تتوفر إذن على أدوات علمية كافية بمساعدتنا على قياس إجرائية فرضيتنا. إلا أن اختصار الطريق قد يتم عن طريق تأويل اللغة التي، وإن كانت تبدو بمثابة العامل السطحي، فهي في اعتقادنا أداة أساسية لفهم بنيات المغرب الكبير. تستحضر المجموعة أصولاً متعددة — وأحياناً بعيدة — لكن هذه الأصول لا تطابق أي معطى تاريخي ملموس، ولا تذهب إلى حد ادعاء ذلك التطابق، بل هي مجرد عملية تمييز إعلامي. فحيث تشير الرواية المحلية إلى تناسل تتقاطع فيه المواقع الجغرافية، وحيث يشير البحث الحديث إلى نتائج معقدة أدت إليها تنقلات الماضي، فإنه من المحتمل ألا نرى سوى لعبة تغير الألفاظ.

حتى لو قبلنا مسألة الانتشار الطبيعي للمجموعات واللعبة المركبة للتحالفات والتناسل، و اعتبرنا الحركات المعقدة التي شهدها الماضي حيث تعددت الهجرات السلمية والحربية، فإن النصيب الأكبر من الوقائع سوف يعود إلى العامل اللغوي وإلى قواعده الخاصة، على اعتبار أن هذا العامل وسيلة تساعد على فهم منطق هذه المجموعات. لكنّ ثوافق هذه الوسيلة موضوع الدراسة ! فإذا ركزنا على الظواهر اللغوية، قد نتقدم في فهم عبقرية ذلك الرجل الذي كثيراً ما ساهمت ميوله الخطافية وقدرته على إعادة التأويل في تغطية الوقائع أو حتى تشويهها.

الالتقاءات الكبرى في المغرب الوسيط

لقد حصلت هذه التطورات بطريقة لا نستطيع رصدها بسهولة، ومع ذلك يجوز لنا أن نتصورها انطلاقاً من معاينتنا لحياة المجموعات المعاصرة. تتخذ هذه الأخيرة شكلين متناقضين، وهما الانصهار والانشطار. فالانصهار يضع داخل نفس التسمية عناصر ذات أصل خارجي مُعلن، ويجمع بين هذا الاعتراف باختلاف الأصول والاعتقاد بالهوية الوحدوية. وعلى عكس ذلك يقوم الانشطار بتكسير الوحدات وتجزئتها إلى شظايا تُرابية أو معنوية: المداشر المتنافسة، العُصب، الطبقات والأحزاب.

إن أهم تلك العمليات — وهي عمليات حصلت في الماضي — قد تمت تحت نفس العلامات، أي الشارات الإعلامية. ولهذا السبب أو ذاك، لا تبلغ هذه الشارات عدداً لامتناهياً. ثم إن قروناً من التأويل المحلي — وهو تأويل لا ينتمي إلى التخط الشعبي بقدر ما ينتمي إلى المكتوب والثقافة العالمية — قد انتهت إلى إعادة هيكلة الكل داخل النسق السامي الذي ينبنى على النسب والأصل المؤسس للاسم. كل هذا يفسر، إلى حد كبير، تعقد الظاهرة، على الأقل في مستوى الترسيبات التي توجد حالياً أمام أعيننا.

يمكن هذه الاعتبارات أن تساهم في إغناء النقاش الدائر حول مسألة «الأجناس» البربرية الكبرى في بداية العصر الوسيط. وقد تكون هذه المساهمة نقدية إلى حد الافراط، غير أنها توحى باتجاهات جديدة في البحث.

يعتقد إ. ف. غوثي أن أهم حدث حصل خلال الخمسة قرون الأخيرة هو التحول الذي جعل من البرابرة الزناتيين عرباً من بني هلال. هذه هي إحدى الأطروحات الأساسية لكتابه حول «القرون المظلمة»، وهو الكتاب الذي حور عنوانه فيما بعد. تسود حالياً المساواة تجاه هذا العالم الذي يغالي معظم الباحثين في اعتباره أحد كبار المحاضرين. فقبل أربعين سنة، ساعدت أفكاره على نقل تاريخ المغرب الكبير من الجدال الأكاديمي إلى الساحة العمومية. أما الآن فلا تُذكر تلك الأفكار إلا في هوامش الصفحات، أو في أحكام اعتراضية سريعة واحتقارية. لن أحاول هنا المساهمة بدوري في نفس المحاكمة، التي هي محاكمة نوع من الأمانة العلمية ضد شيطان الفرضية.

لكن ينبغي أن نعود على الأقل، إلى موضوع لم ينل فقط اهتمام إ. ف. غوثي بل احتل مكاناً هاماً في الدراسات التركيبية الأساسية التي ألفها ج. مارسي و هـ. طيراس (9)، ونعني تقسيم البربر إلى مصامدة وزناتة وصنهاجة الخ. سوف أتمس بالمعذرة من أساتذتنا الفقهاء ذوي السلطة المتساحمة، كمي أعر عن بعض شكوكي. إن تصنيفهم للمجموعات البربرية يضفي على تاريخ مجهول يقين التحليل الواضح، وكأننا بصدد سباق المشعل، يقدم فيه الجنس الأخذ في الانحطاط الشعلة إلى الجنس الصاعد. إننا أمام فلسفة للتاريخ تصنف بقدر من التشاؤم وبكثير من التساهل! كما أن هذه الفلسفة تستمد سلطتها من ابن خلدون الذي مارس هيمنة مطلقة على الاستوغرافيا الأوربية، بسبب عبقريته وبسبب ترجمته المبكرة. لكن علينا أن نلزم الحذر لأن المسافة التي تفصل ابن خلدون عن الأحداث هي نفس المسافة التي تفصلنا عن ابن خلدون! فهي مسافة تعد بالقرون. يتمثل هذا المفكر تاريخ الإسلام الوسيط وفق منظور يقسم هذا التاريخ إلى حقبة تسيطر عليها مجموعات إثنية كبرى بصورة متوالية: إنها قاعدة ذهبية لا يسمح أي شيء مع ذلك بالافترار فيما إذا كانت تعتمد على انقسام أصلي، أم هي مجرد أسطورة تفسيرية تم ظواهر نحن مطالبون باكتشافها أو على الأقل بإعادة تركيبها. لا بد أن نلتزم الحيطة والحذر إلى أن يتم الكشف العلمي الدقيق عن وقائع هذه الفترة، وتعتمد الحفريات كعمل مسبق.

9 G. Marçais. *La Berbérie musulmane et l'Orient au moyen âge*, 1944 ; H. Terrasse *Histoire du Maroc*, 1949, t.1 ; c.r. du précédent par G. Marçais dans « *Revue Africaine* », 1950.

p. 431 et suiv «الأجناس» البربرية».

من خلال بضعة سطور تم عن قدر كبير من بعد النظر، يبين وليام مارسى (10)، بصفة نهائية كيف أن تلك التبسيطات، لكونها وضعت في فترة متأخرة، فقد صارت بسبب ذلك موضع تشكك وإرتياب على مستوى مصدرها ذاته. كما أن الصور التي عمل لها. ف. غوتشي على نشرها تخلق القراء بما يكتنفها من تناقضات. فكيف نضع تحت نفس التسمية الصنهاجية كلا من فلاحى القبائل الكبرى وسائقي الجمال من أتباع ابن تاشفين؟ وكيف نضع تحت التسمية الزناتية البدوي المتنقل والجشع بالهضاب العليا الجزائرية، والمزابي الدحداح الذي يتصف بالتقوى والتعنت؟ وفي نفس هذا الاتجاه يعمد فقه اللغة إلى تعزيز الشكوك حول تلك التقسيمات التي تميز بين التكتلات الكبرى، إذ لا يجد لغات بربرية محلية تستحق هذه الصفة بل مجرد لهجات، وأبعد من ذلك، لا يعثر سوى على ظواهر لسانية فوضوية، تتداخل أحيانا حسب توزيع جغرافي يتسم بالمفارقات الحادة.

قد تصح إذن فرضية و. مارسى الذي يعتبر أن تلك الأسماء الملحمية التي يزخر بها المغرب الوسيط لا تتضمن سوى علامات تتحكم فيها قوانينها الخاصة. لقد توصلنا — كما سبقنا الإشارة — إلى نفس الفرضية بمجرد ملاحظة المورفولوجيات الحالية. ومع ذلك فإننا نستشف نوعا من التناظر، أي العودة الجغرافية لتلك العلامات عبر مجموع مجال المغرب الكبير.

تضعنا رحلة البكري (11)، أمام تكوين معقد تبرز فيه أسماء المجموعات الرئيسية التي سوف ترد عند ابن خلدون، لكن بدون أن تظهر بوادر أي تنظيم تصطف فيه تلك الأسماء في مستوى الأنساق الكبرى. فعند البكري نلتقي بمصمودة في ستة مواقع، وبزناتة في أربعة عشر، بينما نجد صنهاجة في خمسة وعشرين موقعا وهوارة في خمسة عشر. وفي عدة مواطن، يشير تراكم الأسماء إلى تعايش المجموعات المختلفة في نفس الناحية. فقابس وطينة وبونة ومسيلة وتاهرت، الخ. كل هذه المواقع، على غرار مدينة فاس في تاريخها المبكر، تشكل مراكز حقيقية لتواجد عينات مختلفة (12). لقد أحصيت اثنتي عشر من الأماكن المماثلة: مثل هذا العدد المرتفع يستبعد احتمال الصدفة.

Revue critique d'histoire et de littérature, 1929 p. 255 et suiv. 10

وقد أصدر شارل أندري جوليان، حول هذا النقد، تقديما يوضح أهميته الحقيقية، وهو تقييم عادل في حق غوتشي، انظر:

Histoire de l'Afrique du Nord, t II, 2^e édit. p.24 et suiv.

11 أبو عبيد البكري. كتاب المغرب في ذكلا بلاد المرقية والمغرب، نشر وترجمة دي سلان، باريس، أدريان — ميرونوف، 1965، انظر النص العربي، ص. 17 - 18، 52، 55، 59، 67، الخ.

قد نبالغ في تقدير أهمية ظواهر مازلنا نجهد حقيقة طبيعتها إذا ما ذكرنا في هذا الصدد بالتقاطعات النسبية الدقيقة التي توجد بين مجموعات الأطلس أو مجموعات الأوراس. غير أن هذه التقاطعات تشير على الأقل إلى ميل إلى التوازن في التوزيع. وعلى نطاق أوسع يبدو أن مثل هذه التوازنات بين أسماء المجموعات تتمخض عن العودة المتواترة للأسماء خلال ماضي المغرب الكبير. تتحكم في المنطقة إذا جاز التعبير، بنية تموجية قد تساعد على تفسير قدرة المنطقة على احتضان التقاطعات الكبرى وعمليات الانتشار الواسع، وتفسر في أن واحد قوة التصدع الكامنة في داخلها.

هل نبالغ في الشك المشروع إن نحن أكدنا الطبيعة اللغوية للتحويلات الروحية أو الدينية التي شهدتها المغرب الكبير في تاريخه القديم؟ ربما كان هذا التاريخ مجرد سجل للهزات والبدع. يقال أن سكان المنطقة ارتدوا اثني عشر مرة: هكذا استمروا في البحث عن هويتهم الخاصة، ومن المحتمل أن يكون هذا البحث مستمرا إلى يومنا هذا. بيد أن التمايز بالأسماء والنوع يلعب الدور الأول في أحداث الانشقاق الديني وظهور الفرق. بهذا الشكل نحدد شخصيات الأفراد والجماعات مواقعها، وتؤكد وجودها وتعترف بغيرها. ألم نر خلال القرون الأخيرة الطرق الصوفية تتصارع فيما بينها بدون كلل، تحت شعار العقيدة الصحيحة الحالية من الشوائب؟ ألا نجد نفس الشعار عند الحركة الوهابية التي تناهض تلك الطرق الصوفية في الوقت الراهن؟ ربما عرف شمال إفريقيا، عبر تاريخه الطويل، نفس لعبة التمايز. فلكل سلفيّه أو خوارجه، بنفس الطريقة التي قامت عليها ثنائيات أخرى: الرّحل/المستقرون، «العرب»/«البربر».

لا شك أننا قطعنا شوطا بعيدا في موقف الشك. لقد سعينا فقط إلى التأكيد على الأهمية التفسيرية التي تكتسبها العلامات في فهم جانب من الظواهر الاجتماعية في شمال إفريقيا، لأن هذه المنطقة ظلت باستمرار أرض البحث عن هوية الذات، بالاستناد إلى التأويل أو التأكيد أو الخداع، أو بواسطة الاندماج أو الانشطار. ففي حياة الكلمات يكمن قسط من تاريخ ومورفولوجية المجموعات.

12 انظر ابن أبي زرع. روض القرطاس، الرباط، دار المنصور، 1973، ص. 20، 28، 46. انظر على الأخص ص. 31، حول استقرار المجموعات في مختلف الأحياء. ومن مميزات القرية الكبرى والحاضرة في المغرب الكبير التقليدي، الانقسام إلى أحياء تملن ابتداءها لأصول وولادات مختلفة.

انقسام مستمر

اعتبر مسكّري أن بناء المجتمع يتم وفق قوانين نفسية بسيطة، تتمثل في الانتقال انطلاقة من الفرد، من الأصغر إلى الأكبر. وحيث أن تاريخ شمال إفريقيا يفند هذا الرأي، فإننا لم نعد نشاطه بل أصبحنا نعتبره نقطة ضعف اعترت مؤلفه الهام. فهذه المنطقة تبدو وكأنها غدت، منذ أقدم العصور، أوسع التراكمات الجغرافية. إن تلك القابلية لاحتضان المجموعات الكبرى هي في الواقع صفة قديمة وعامة. على أن ما هو متميز، في الحالة التي تهمننا، هو أن هذه الصفة ظلت ملازمة للمغرب الكبير مدة زمنية طويلة، وعادت إلى الظهور فيما انتقل العالم المتوسطي إلى أشكال سياسية مغايرة. ولا أدل على ذلك من التوسع المرابطي والموحدي الذي تم في أوج مرحلة الانقسام الفيودالي الذي عم أوروبا وحتى الأندلس. كانت الوحدات الكبرى، إن أمكن القول، بمثابة إعادة لما قبل التاريخ. والواقع أن انتصاراتها ارتبطت بارتقاء عناصر كانت توصف إذاك بالهمجية، وجدت فيما كان يسود العالم من تفسخ وانحطاط مناخا مواليا للظهور. هذه السلط تخلصت في وقت جد مبكر من شذوذ موقعها الزمني ومن امتياز الفتوة، وتمت بسهولة مدهشة. لكن رغم ما قيل فإنها تتميز بامتدادها الزمني وبشكلها الملموس. من الأكد أن اتساع هذه الامبراطوريات ساعد على انتشار الاسلام خلال القرن الثامن، وربما ساهم تماثل الأساليب في الانتصار التام الذي حققته هذه الديانة ضد عالم مسيحي أضعفه الانغلاق الاقليمي وهيمنة نظام البلديات.

لكن بمجرد ما تتكون تلك الوحدات الكبرى، فإنها تخضع لأنماط تنظيم الاستبداد الشرقي العتيق. خلال العهود الأولى لكل أسرة حاكمة تتقابل الفتوة والشيخوخة. هكذا تحرق الامبراطورية المراحل، ويُعلن الاستقرار عن قرب الانحطاط، فتتكسر الدولة آنذاك في جدلية تتجه مراحلها إلى الايقاع السريع، ويحدث في صيرورة الدولة انكماش تدريجي للأنساق والأشياء والرجال. ففي القرن الرابع عشر، فرضت الأطروحة الخلدونية نفسها كمحاولة لتسليط الضوء على حقبة انقسم فيها الكيان المغربي المحتضر، بسبب تناقضات أهون من تلك التي سبقت بين البتر والبرانص الوهميين، أو بين البربر والعرب. لقد تسلسل نمط عيش البدو من خلال جروح المغرب الكبير وداخل كل أعضائه. ظل هذا النمط إلى ذلك الحين محصوراً، ثم لم يلبث أن انتشر في كل الأنحاء وأخذ قيمة نسقية. وقد زوده بنو هلال بالمادة البشرية وباسم وضعته « المقدمة » في مرتبة الرمز الدائم. لا نعرف شيئاً عن الالتقاءات الوسيطة الكبرى، ولا ندرك أي واقع — وأي مستوى من الواقع — يركن تحت أسماء جلييلة مثل زناتة، ومصمودة، الخ. لكن من المحتمل أن كل هذه الأطر اتجهت في حركة لا تنعكس، نحو

التفكك الجغرافي وفق المضمون. هناك إيقاعات اتخذت فيما مضى شكلا موسعا، ثم انكسرت وأصبحت مجرد تبسيط لا يتجاوز القيمة التصنيفية : ربما كانت هذه المرحلة هي الظرف الذي التقى فيه روبر مونتاني بالاتحاديات الكبرى في جنوب غرب المغرب. نحن أمام اتجاه يشكل بوضوح عكس الاتجاه الذي سار عليه التاريخ الأوربي. ففي هذه القارة، تم إنجاز البناء السياسي انطلاقا من عناصر صغرى ومعزولة : الضيعة المنكية، وضيفة العهد الغالي - الروماني، والدير، والمدينة. على أن ترسيخ الوحدة الوضعية جاء بعد أن نضج مسلسل الالتئام، وعلى أساس ضمانات ملموسة. أما سُلط المغرب الكبير، من زعامات قبلية وقيادات فردية وتوسع الحركات الروحية والأسر الحاكمة، فإنها تلتهب أو تنطفئ بسرعة مدهشة، فليس لاشعاعها مفعول عميق، بل ينتشر فوق وسط متنوع وممتد، مجزأ لكنه ذو نزوع كوني.

ترجع هذه الصيرورة إلى انكسار تلك التشكيلات الكبرى. لقد أوضحت تجربة الاستعمار الفرنسي على مدى قرن من الزمن، أن عملية التفكك تتقدم. ففي الجزائر مثلا تنحل القبيلة بسرعة ماثرة نتيجة لاصلاحاتنا ونتيجة لاستحواذ المعمرين على الأراضي. وكأن تأجج النزعة المحلية مصير حتمي يلازم المغرب الكبير. لكن ليس هناك رد فعل ملموس إزاء هذه النزعة، وهنا يكمن اختلاف آخر مع العصر الوسيط الأوربي الذي ارتكز على تشابك العلاقات الملموسة بين الأشخاص. في المغرب الكبير، إذا استثنينا جمهوريات الأطلس أو البنيات المشابهة، لا تفتقر الأشكال الاجتماعية - بالرغم من انطوائها - بأية أرضية مادية وبأي ارتباط بالأرض. هذا إضافة إلى ما تعاني منه هاته الأخيرة من استنزاف اقتصادي يكاد يستنزف إمكانيات الرستاق، بينما يتلازم انقسام المجموعات مع ضياع الطاقات. فالحياة المحلية لا تستفيد من الانقسام، سواء على مستوى الترقية السياسية أو على مستوى التماسك والقوة. وحسب الاصطلاح المتداول في العصر الوسيط الأوربي، لم يعرف المغرب الكبير في الماضي لا نمط « الضيعة » الفيودالية ولا « كومونة » حقيقية.

ولولا مفعول قوى مضادة لكان المآل هو التشتت و الضياع. وتبرز هنا خصوصية هذه المجتمعات، كما لو أن الأمر يتعلق بانتقام للانسان. فالمجتمعات المغاربية تحتفظ بالطموح إلى تحقيق أهداف عامة واسعة الآفاق، وبالحنين المستمر إليها. فهي تزخر بالطاقات، ويعمل مجالها الجزأ على نشر الأفكار والحركات والكلمات بخفة وسمو. وتستمر أشكال التضامن العتيقة بفضل الشبكات الاقتصادية والروحية. ويُعَوِّض الملل والفشل، بفضل الحيوية الباهرة والاندفاع الثقافي الذي يسمي إلى اختراق الآفاق الرحبة. وبهذا الشكل تفتح إمكانيات لم ينتبه إليها المؤرخون الأوروبيون.

تخلل هذا التطور لا نعرف عنها لسوء الحظ سوى النزر القليل. فخلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، جاء المد الصوفي في البوادي، وهي ظاهرة تقترن بتحول هام في المورفولوجيا الاجتماعية. إننا بدون شك لا نبالغ إذا لمسنا — جزئياً على الأقل — في تعدد الصلحاء عبر إفريقيا الشمالية، نوعاً من تحديد علامات الكيانات المحلية التي يغطيها الأطار القبلي. ففي منطقة القبائل، لازالت الأسطورة تسجل دور الصلحاء في التأسيس أو الأحياء أو الاكتشاف (13). وتحدد الرواية التقليدية أصل جل أولئك الأولياء في الساقية الحمراء بجنوب المغرب، ذلك المكان الذي جعلت منه الأسطورة منطلقاً للانتشار. لا يخلو هذا الموقع الجغرافي من دلالة، وليس من الصدفة أن الرواية المذكورة تحتفظ بقوة أكبر في شرق المغرب، أي خارج نفوذ الدولة الأدرسية، وفي ناحية يمكننا أن نفترض أنها عرفت درجة عليا من التفكك.

خلال فترة لا تقل عن قرنين، اقترنت ثلاث ظواهر: تحول الأشكال الاجتماعية، والانهار الاقتصادية، والبحث عن الخلاص الروحي. صحيح أن الوثائق المتوفرة لا تكفي لتأكيد فرضيتنا، لكن توجد هناك بعض الدلائل. تحضرنى على سبيل المثال نوازل المازوني: فقد خصصت فصولاً عديدة « للغصب » كمفهوم قانوني (14). تقيم هذه النوازل علاقة ذات دلالة بين مسألتين: تتمثل الأولى فيما ينتج عن اتصال الفلاحين بالرحل من حالة بؤس وخلاف ولصوصية، وتمثل الثانية في دور الحركة الصوفية في مواجهة هذه الحالة المضطربة والمتأزمة. وتسجل عدة نوازل توبة الناهب أو القاتل أو قاطع الطريق. إن الصلاح ظاهرة تقابل العنف والخشونة، و « المرباط » ينشق من كل هذه القوى، ففي بعض الحالات نجده يجمع شمل الجماعة ويوحد القرية، وفي حالات أخرى يجسد الولي عودة تنظيمات عتيقة تعاني من غلبة تنظيمات مستحدثة. وإذا سيطر على القبيلة، فإنه يكشف في آن واحد البنية التي قامت بتعويضها.



Boulifa : *Le djurjura*, 1925, p. 186 et suiv. 13

14 يحيى ابن أبي عمران المازوني، ت. 1478 — 1479. كتب ما يرد ذكر نوازه. ومن بين المراجع التي تعتمد عليها هذه النوازل، نذكر عمل علماء تلمسان وبجاية، في الفترة التي تحاور منتصف القرن الرابع عشر. وقد سبق أن انتبه فييان Fagnan إلى قيمتها الوثائقية، وأثار انتباهي ج. شاخت J. Shacht من جديد إلى هذا المخطوط (الخزانه الوطنية، الجزائر العاصمة، مخطوط رقم 1336). وقد نتج لي فرصة دراسته إلا في وقت متأخر انظر :

Les Hilaliens repentis, *Annales E.S.C.* n° 5, sept-oct 1970, « En lisant Nawâzil Mâzûna », *Studa Islamica*, 1970. pp. 31-39 ; Retour à Mazouna « *Annales* » E.S.C. 1972, pp. 150-7. pp.150-7.

من الأكد أن النظام الحكومي على الطريقة العربية، ساعد على انتشار النمط القبلي الذي ارتبط إلى حد ما بنزوح بني هلال. وبطبيعة الحال، أثر ذلك النظام الحكومي في الواقع الاجتماعي كما أنه تأثر بذلك الواقع الاجتماعي وتأثر بردود فعله في نفس الوقت. مثلت ظاهرة القبيلة إذن كما تمت معابيتها فيما قبل — وهي محتفظة بحيويتها في السهول التي خضعت للسلطة منذ عهد بعيد — مرحلة تتوسط عددا من المستويات : تطوّر عام مرتقب، واختيار إداري، وحركات محلية تتسم في الغالب بالقوة. فالقبيلة إذن ظاهرة ثانوية، اصطناعية إلى حد ما. ولعل هذا ما يفسر قابليتها للانقطاع و الانكسار ويجعل فهمها أمرا مستعصيا.

نقد الأطروحة الانقسامية

شكل المغرب غداة الحرب العالمية الثانية، موضوع اهتمام عدد من الأنثروبولوجيين ذوي الأصل الأنجلوساكسوني. ولابد من إلقاء نظرة وجيزة على أعمالهم لأنهم اقترحوا تأويلا خاصا للأبحاث التي تناولناها بالتحليل في الصفحات السابقة (1).

لقد رفض مونطاني أن يخلط بين البربر المستقرين من جهة والبربر النواجع من جهة أخرى، ورفض بصورة أخص أن يخلط بين البربر المستقرين والعرب الرحل. ورفض بريك من جهته التعميمات التي تنطلق من حالات خاصة تخضع باستمرار لتحديد مزدوج، لأنه يرى أن التنظير لا يمكن أن يقوم إلا على أساس المقارنة بين حالات خاصة. كلاهما — مونطاني وبريك — كانا ينطلقان من المضمون: وهو الديمقراطية بالنسبة للأول، والاتصاق بالوطن المسكون بالنسبة للثاني. وهذا بالذات ما عارضه الانقساميون لأنهم اختزلوا في بنية واحدة كل الأشكال الاجتماعية الموجودة في المغرب وتلك التي اكتشفوها في الصحراء والقارة الأفريقية، بل تلك التي عرفها التاريخ القديم. من هنا اندرج التحليل الانقسامي في سياق يفرض بالضرورة إغفال عناصر المضمون التي تكشف عن أوجه التمايز.

وأدى اختزال المضمون على هذا النحو، إلى نتيجة أولى تتمثل في التخلص من مشكل خطير ألا وهو التمييز بين المستوى الملاحظ بالفعل، والمستوى المتخيل فقط كالقبيلة وما فوقها. لم تبق هناك إذن إمكانية لتحديد مجموعة حاسمة: بل أصبح الانقسام يشكل الحدث الأساسي حيث أن الفئات تنجز إلى فئات فرعية في إطار توازنات قائمة على هذا المستوى أو

¹ يكون هذا النص الجزء الثاني للفصل الثالث من كتاب: **Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)**. ويتعرض المؤلف في هذا الفصل للنظريات والأطروحات التي حاولت تعريف الظاهرة القبلية ومن بينها الأطروحة الانقسامية. راجع ص. 167 وما يليها (هامش المترجمين).

القبائل الأفريقية ذاتها، بجانب هذا عرّف الزاوية بكونها جماعة ذات بركة وراثية، تجعل من الأولياء أصناما تُعبد. الشيء الذي أنكره بيرك بشدة. تصبح الزاوية إذن، وهي هيئة انقسامية بدون مقابل، شرطا ضروريا لانقسامية القبلية. ولأجل المزيد من الافئحة يفسر كلنير ظهور الاكرام بعقد الانتجاع، أي عندما تتعاقد قبائل على انتجاع مشترك لأراض معينة فلا بد من ضامن، والضامن هو الاكرام... إلا أنه يوجد في مناطق لا تعرف مثل هذه التعاقدات. يعترف كلنير أن الزاوية «عالم منتشر» إذ يتعد أبناء الشيخ عن الزاوية الأصلية ويؤسسون زوايا جديدة... فيدخلون بذلك في اتصال بعوالم جديدة يتأثرون بها... وهذه أحداث طازجة تفسر تطورات لاحقة، إلا أن كلنير يقرر أن الزاوية مستقلة تماما وقادرة على إعادة صياغة التأثيرات الخارجية وفق قوانينها الداخلية (5). إلا أن هذه الاعتبارات والافتراضات لاتقوم على أساس ثابت، مما أدى بالمؤلف في نهاية المطاف الى إضافة مفهوم آخر هو مفهوم الهامشية. وهكذا يتم التمييز بين القبيلة الحقيقية أو البدائية والقبيلة الهامشية: «إن قبائل السبية كانت مستقلة سياسيا وليس ثقافيا» (6). غير أن مفهوم الهامشية هذا يُفقد الانقسامية كل فوائدها، خصوصا عندما تكون الانقسامية مستنبطة، وذلك لأن القسام كما نراها في الواقع متساوية إلى حد بعيد (7)، وأن العثور من جديد على توازن القسام يفرض أن نعود إلى وضعية سالفة أعتمادا على ذاكرة الشيوخ، بما تتسم به من انتقائية.

يتجلى ضعف النظرية الانقسامية في الوجهين التاليين: فإما أنها تُفرط في الشكلائية الى حد تفقد معه القدرة على التفسير، ولان تقدم بالتالي تعريفا حقيقيا للقبيلة، أو تنحصر في مجال خاص الى حد التناقض مع نفسها.

- 5 يعتمد وصف كلنير، على أبحاث الضباط المتعاطفين مع الثقافة البربرية، والذين اختاروا دائما الأطلس المتوسط كميدان مفضل لأطروحاتهم. ثم يُعمم دون أن يقوم بأية محاولة للمقارنة مع بقية المناطق المغربية. وحتى على المستوى الجغرافي، فإننا نلاحظ أن الوصف يقتصر على الجانب «التنظيمي» إذ يعطينا فكرة عن الهيكل الصافي للزاوية في لحظة محددة مع عرض سريع حول انهيار دوري، ودون أية إشارة للحوادث اليومية. مما يترك جوانب كثيرة بدون تفسير. يقول كلنير: «لايشكل الموقع الانقسامي مصدر الخلافات الحاسمة، ولا يساعد على تفسيرها، رغم أنه يحفظ آثارها».
- 6 نفس المرجع، ص. 2.
- 7 انظر:

Spillmann, G — *Les Ait Atta du Sahara et la pacification du Haut Draa*, Imprimerie Nouvelle, Rabat, 1936.

ينطق الكاتب لسألة عدم التساوي بين الأحماس عند آيت عطا.

ذاك. ولإيهم أن تكون الألفاظ مبهمة وغامضة (2). إن الانقسامية تعطي تخطيطاً أولياً عن الواقع، ولا يمكن اعتبارها نظرية تفسيرية إلا إذا دل التوازن على تكافؤ فعلي بين القوى الاجتماعية يؤدي إلى إبطال أثر الواحدة على الأخرى. لذا يستدعي هذا المنظور الاستعانة بالأطروحة النبوية: إذ لا يصير الحدث أو الواقعة عنصراً فاعلاً إلا باعتباره فرصة لإعادة تنشيط أو تحريك قوة كامنة سابقة الوجود. إنه إذن: «تفسير يستعين ببنيات الحاضر، ويعتبر أن الماضي تابع للحاضر، على عكس ماتعتبره التفسيرات التكوينية التي تفسر اللاحق بالسابق» (3). فالحدث التاريخي يُنكر مفعولُه بمجرد ما يسجل وجوده.

ورغم جميع الاحتياطات، لم يتمكن كثير من تضمين المفهوم الانقسامي كل جوانب القبيلة المغربية. فمن وراء النمط المجرد الدائم الوجود والقائم بذاته حسب هذا التحليل توجد القبيلة المعايمة التي يجب وصفها انطلاقاً من عناصر ملموسة. يرى إفنس — برتشارد أن القبيلة «أكبر جماعة بشرية يعتقل أعضاؤها أن من واجبه حل نزاعاتهم بالتحكيم»، ويعقب كلنير أنه انطلاقاً من هذا التعريف يمكن اعتبار المجتمع المغربي بكامله قبيلة واحدة. فيرفض توما هذا الاستنتاج اعتماداً على أن المغاربة أنفسهم يقرون بتعدد قبائلهم. فيجب في نظره تجاوز التعريف المذكور... إلا أن الاعتراض غير كاف، مادامت القضية هي بالضبط هل المجتمع المغربي قبلي انقسامي أم لا. إنه ليس كذلك حسب تعريف إفنس — برتشارد، فلما معنى للبحث عن تعريف أدق للقبيلة المغربية. إن هناك تناقضاً لم يستطع كلنير أن يتخلص منه وهو التناقض الموجود بين نظرية استعيرت من مجال مغاير وواقع المجتمع المدروس. لقد اتخذ كلنير كثيراً من الاحتياطات، حيث أنه أكد في مطلع تحاليله على الاستقلال الذاتي الذي تُتمتع به القبائل. ثم لجأ إلى ظاهرة الزاوية والأكرام وعمم وجود هذا الأخير على عكس ما يراه مونتاني وآخرون، كل ذلك من أجل منح القبائل البربرية بنية انقسامية تفوق في كمالها بنية

2. إ. كلنير E. Gellner, Saints of Atlas، ص. 80 — 90. لابد من أن نتذكر مع ذلك، بأن مسألة التمييز بين ماهو واقعي ووهي ليست من قبيل اللغة فقط، إذ يتعلق الأمر بصيغ التعبير عن الواقع، والرمز الذي يستمر رغم التطور الحاصل. وإذا كان بيك يعتبر أن المجتمع القبائلي مجتمع انقسامي فعلاً، لأنه على خلاف سوس، لا يوجد به مستوى أعلى من تداوت، فإن ذلك يرجع لأسباب مرتبطة بالواقع يمكن للدارس أن يتقاضى عنها، لكنها تظل بدون تفسير.

3. كلنير، نفس المرجع، ص. 184. تمثل مسألة إباحة الرقص نموذجاً لهذا الصنف من التفسير، وهي من المواضيع التقليدية التي كثر حولها الجدل في الفقه. يتجلى بكل وضوح أن مصدر الخلاف خارجي، لكن المؤلف يقرر مبدأ أن القضية لم تكن سوى ذريعة، وهذا الحكم لا يقوم على أساس. فضلاً عن أن كل حركة سلفية هي بالضرورة ذريعة. تكمن المسألة الجوهرية في أن التعبير عن المشاكل المحلية يتم من خلال نماذج ورموز حضرية، فينتج عن ذلك توحيد ثقافي يسيق التوحيد السياسي الفعلي.

4. كلنير، ص. 80 — 90 تعريف إفنس — برتشارد، الأنظمة السياسية المغربية، 1941، ص. 278.

تكشف التجربة عن تنافر بين مفاهيم البنيوية و الانقسامية والهامشية التي يرغب كلنير في الجمع بينها. ويتجلى ذلك بكل وضوح عندما يتعلق الأمر بتأويل الأساطير والروايات الشفوية التي تؤكد كلها بدون استثناء على وجود علاقات مع العالم الخارجي. إن

المؤلف يورد هذه الأساطير والروايات لإثبات هامشية القبيلة البربرية، لكنه نظرا لتعلقه بالبنيوية، يؤولها دونما رجوع الى التاريخ العام للمغرب. إن هذا الموقف يمثل في آن واحد مجازفة وخرقا للمنطق لامبر له (8)، ويتكرر نفس الشيء عندما يتعلق الأمر بالنسب: يؤكد أن النسب انتقائي - أي أن المجموعة تختار أجدادها عند الحاجة - قد يجوز ذلك لو كانت المجموعات مستقلة تماما. الواقع أن تدوين الأنساب يخضع لمراقبة الأشراف والعلماء أو الأشخاص الذي يحظون بالبركة عبر سلسلة سند متواتر. وحتى لو كان النسب وهميا، لا بد له من أن يخضع لتتابع زمني محدد وأن يتبنى تاريخا غير تاريخ المجموعة المعنية، مما يؤدي الى تعزيز روابط التبعية مع العالم الخارجي. أمام هذا الاشكال الجوهرى يتخذ كلنير موقفا وسطا يُفقد تفسيراته البنيوية كل قيمتها التفسيرية، ويُفقد مفهوم الهامشية كل جدوى ويترك الأطروحة الانقسامية كما كانت منذ البداية، شكلية ومجردة. إنه يعترف أن للنسب دورا حاسما وثانويا في آن واحد: يقلل من أهميته عندما يستقيم التفسير بنيويا ويعتمد عليه كليا عندما يفشل التفسير البنيوي.

ان المدرسة الأنجلوساكسونية لاتعد سوى إعادة صياغة لنتائج سابقة لايزال البعض منها في حاجة للمزيد من التحري والاثبات : فالانقسامية مصطلح جديد لديمقراطية مونتاني والهامشية اسم جديد لعملية الانزواء التاريخي التي وصفها بيرك. فهي إذن طفيلية. لا يمكن إثبات الانقسامية أو دحضها سواء كنموذج نظري أو كصورة للواقع. إنها مستعدة باستمرار لرقم اكتشافات الآخرين بشفرتها الخاصة. وأهم سؤال يمكن طرحه بصدد هذا هو حول مدى قدرتها على المساهمة في إبداع فهم أفضل للمجتمع المغربي، والاجابة السلبية على هذا السؤال لاشك فيها. إن النظام المغربي يمكن دائما وصفه حسب التخط الانقسامى إلا أنه محدد زمانياً ومكانياً. وهذه المحددات التي وحدها تجعلها مفهوما لنا لاتمضى بأي اهتمام من

8 مثلا إعادة الرواية المتعلقة بقضية الزاوية الدلائية، التي نؤوضها . مورسي تاويلا مخالفا، انظر ص. 32،9 وما بعدها من :

Morzy — Patchett Magali. — Les Ahansala. Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain, Mouton, Paris — La Haye, 1972.

جانب كلنير وأمثاله. لا يهتمهم في شيء أن يكون النظام كما نراه في حالة انحطاط أو تركة تجربة أجهضتها الظروف والضغط. أما بالنسبة لنا فهذا هو لب الموضوع (9).

9 يبدو أن الانتروبولوجيين الأجلوساكسونيين ينطلقون من تحريات ميدانية، لكن ذلك ينطوي على مغالطة: فنظام الحماية والنظام الذي تلاه حافظا على القبيلة كمنصر إداري وسياسي؛ إن الظواهر التي اعتبرها مونطاني ظواهر طبيعية تتعارض مع التقسيمات الاصطناعية التي أقامها المخزن، أصبحت أدوات اصطناعية يستعملها المخزن لمواجهة التطور الطبيعي. وقد دافع مونطاني عن سياسة الرجوع إلى الماضي. وبالإضافة إلى ذلك يستعمل أولئك الانتروبولوجيون «جذاذات القبائل»، وخلال تحرياتهم الميدانية «يؤثرون على الواقع بمهارة ودقة» على غرار ما لاحظته يريك بخصوص ضباط الشؤون الأهلية الذين يوجهون أبحاثهم هم أيضا وفق تعليقات مونطاني: لقد استعانوا بشهادة الشيوخ وتبنوا ضمنا إيديولوجيتهم، أي أنهم تبنوا صورة المجتمع التي يحملها هؤلاء الشيوخ. نحن أمام تشويه مضاعف نتعذر معه معرفة الأوضاع الراهنة بل حتى معرفة الماضي القريب. لذا نتساءل: أي واقع يمكن أن يكشف عنه بحث ميداني يسلك مثل هذا المنهج؟

المحتويات

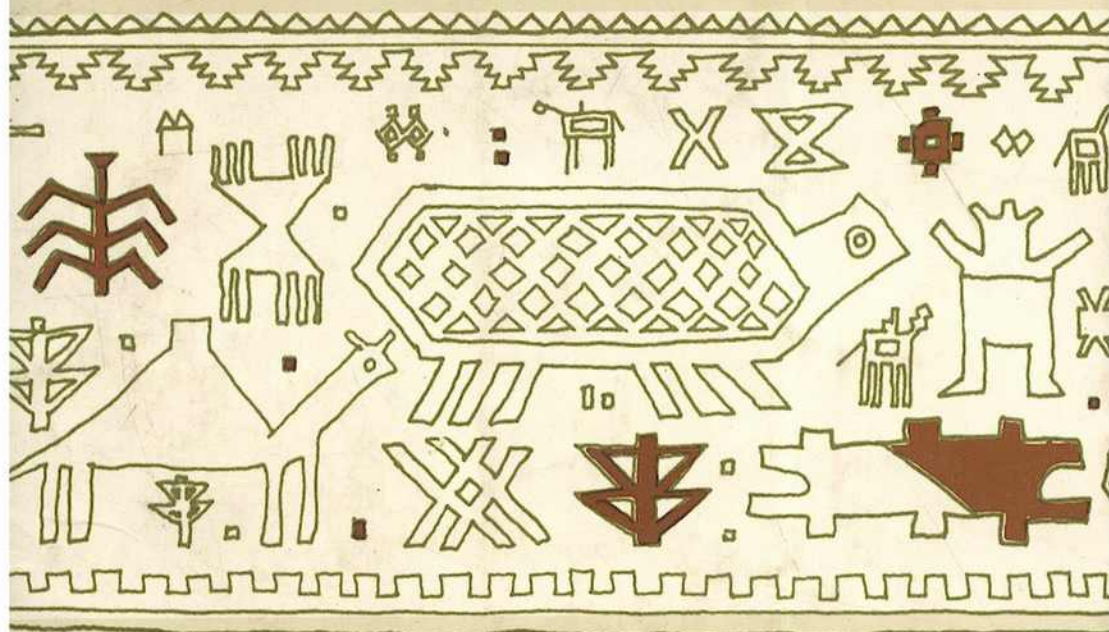
5	تقديم
	ليليا بنسالم
11	- المقاربة الانقسامية لمجتمعات المغرب الكبير : حيلة وتقييم
	إرنست كلنير
43	- السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية
	عبد الله الحمودي
	- الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة، ملاحظات
60	حول أطروحات كلنير
	جان فافري
87	- التقليدوية والتحديث المعاق
	جاك بيرك
113	- في مدلول «القبيلة» في شمال افريقيا
	عبد الله العروي
127	- نقد الأطروحة الانقسامية

— صادرات —
دار توبقال للنشر
توزع في
البلاد العربية
— وأروبا —

دار مطبوعات توبقال
خليل 3 (لافيليث)، زنقة 15، رقم 24،
الدار البيضاء 05 (المغرب).
الهاتف : 24.06.05/42

أثارت الأنثروبولوجيا الانقسامية نقاشاً واسعاً بين الباحثين المهتمين بمجتمعات المغرب الكبير. هذا النقاش هو موضوع الكتاب الذي نقترحه على القارئ، وهو يتناول جوانب من تاريخ ومجتمع المغرب والجزائر وتونس، ويتكوّن من دراسات تختلف فيما بينها من حيث الأهداف والمواقف، فبجانب العرض التركيبي، هناك النموذج التطبيقي، وهناك النقد الذي يذهب أحياناً إلى حدّ الرّفص الشامل.

إنّ نقد الأطروحة الانقسامية باسم النظرة التاريخية لا ينبغي، في نظرنا، أن يصبّ في موقف ينفي ما قد توفره الأنثروبولوجيا من أدوات من شأنها أن تثري الدراسة التاريخية والاجتماعية. فيإمكان هذه الدراسة أن تدخل في حوار إيجابي مع التراث الأنثروبولوجي دون أن تكون سجينّة التصور اللاتاريخي.



36 درهماً

